



ДРЕВНЕЙШИЕ ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ



2011

Университет Дмитрия Пожарского

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО

ДРЕВНЕЙШИЕ ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

2011 год

Устная традиция
в письменном тексте

Ответственный редактор тома
Г.В. ГЛАЗЫРИНА



Университет Дмитрия Пожарского
Москва
2013

УДК 94(4) "04/14"
ББК 63.3(5)
Д73

*Издание подготовлено по проекту
«Традиции и новации в представлениях о Восточной Европе
и домонгольской Руси в античном и средневековом мире»
в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН
«Традиции и инновации в истории и культуре»*

*Печатается по решению Ученого совета ИВИ РАН,
Ученого совета Университета Дмитрия Пожарского*

Редакционная коллегия:

доктор исторических наук *Е.А. Мельникова* (ответственный редактор),
кандидат исторических наук *Г.В. Глазырина*,
доктор исторических наук *Т.Н. Джаксон*,
доктор исторических наук *И.Г. Коновалова*,
кандидат филологических наук *В.И. Матузова*,
доктор исторических наук *А.В. Назаренко*,
доктор исторических наук *А.В. Подосинов*,
доктор исторических наук *Л.В. Столярова*.

Д73 Древнейшие государства Восточной Европы. 2011 год: Устная традиция в письменном тексте / Отв. ред. Г.В. Глазырина. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. — 592 с.

ISBN 978-5-91244-107-3

Очередной том ежегодника «Древнейшие государства Восточной Европы» посвящен отражению устной традиции в письменных исторических источниках античности и средневековья. Авторами предложены новые методы выявления и изучения тех свидетельств письменных памятников, которые базируются на исторической информации, передававшейся изустно. В статьях освещаются вопросы бытования устной традиции в Древней Руси и в связанных с нею иноэтничных обществах, выявляются параллели в традициях разных народов и демонстрируются новые подходы в исследовании устных источников древнерусского летописания, древнескандинавских памятников, сочинений арабских авторов и др. Исследования, включенные в данный том, существенно расширяют источниковую базу изучения ранних этапов истории народов Европы.

УДК 94(4) "04/14"
ББК63.3(5)

© Авторы статей, 2013
© Институт всеобщей истории РАН, 2013
© Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013

ISBN 978-5-91244-107-3

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Вопрос, поставленный в заглавии публикуемой в настоящем сборнике статьи С.М. Каштанова, «Есть ли у медиевиста “устные источники”?»), может показаться тривиальным и имеющим однозначный ответ — нет, «устных источников» ни у медиевистов, ни у антиковедов нет и быть не может: такими источниками могли пользоваться (и то далеко не всегда) лишь авторы дошедших до нас произведений. При этом писатели не только отбирали соответствующие их замыслу предания, но и перерабатывали и переосмыслили их в процессе записи, обращаясь с ними значительно более свободно, нежели с авторитетными сочинениями или библейскими текстами.

Казалось бы, эти вполне очевидные соображения должны были заставить историков отказаться от реконструкции исторических событий, сведения о которых дошли до нас в письменных переложениях устной традиции. Именно к такому — принципиальному — отказу от использования в качестве исторических источников текстов, пересказывающих устные предания, призывал историкоскандинавистов Лауриц Вейбуль в начале XX столетия¹; и на несколько десятилетий исландские саги (за исключением — в определенной степени — королевских), скальдические стихи и даже казалось бы аутентичные рунические надписи оказались под негласным запретом для историков. В результате этого ранняя история скандинавских стран почти полностью лишилась источниковой базы, поскольку собственно скандинавские актовые источники и историография (кстати, тоже в значительной степени восходящая к той же устной традиции, что и королевские саги) появляются только в XII в., а западноевропейские хронисты (кроме Адама Бременского) ничего не знают о далеком севере. Лишь в 1950-е гг. скандинавские повествовательные источники (прежде всего саги) начали постепенно возвращаться в историческую науку, подвергаясь пристальному источниковедческому анализу.

¹ *Weibull L.* Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000. Lund, 1911; *Idem.* Historisk-kritisk metod och nordisk medeltidsforskning. Lund, 1913.

Такая же ситуация могла бы сложиться и в изучении дописьменной эпохи в истории англо-саксов, лангобардов, готов, южных и западных славян, наконец, Древней Руси, если бы исследователи отказались от использования письменных текстов, основанных на устных преданиях. Во всех регионах Европы (и не только в ней) первые памятники национального историописания практически полностью зависят от местной исторической традиции, которая формировалась и существовала в устной форме, — она и только она являлась источником информации о прошлом данного народа. Авторитетные исторические сочинения: римские, византийские, позднее — франкские, немецкие, английские, а также Библия, задавали парадигму исторического описания, но не содержали, за редкими исключениями, сведений о конкретных событиях в истории «варварских» народов, если только эти события не были непосредственно связаны с историей страны, из которой происходил хронист. Так, сообщения о нападении росов на Константинополь в 860 г. и их последующем обращении в христианство запечатлены в византийских источниках благодаря их значению для собственно византийской истории и их восприятию византийцами, тогда как такое важное для Руси — и непосредственно связанное с Византией — событие, как крещение Владимира, не нашло в них отражения². Почти все остальное, что мы знаем о Руси, ее правителях и их деяниях³, — переложение разнохарактерных и, вероятно, первоначально не связанных между собой преданий, которые были соединены древнерусским летописцем (начала XI в.?), выстроившим последовательную «историю» своего государства. Точно так же Франкские анналы довольно подробно освещают правления конунгов Хедебю (Дания) на рубеже VIII–IX вв., значительно более скупой пишут о событиях в этом регионе вплоть до 860-х гг., после чего регион выпадает из поля зрения хронистов: содержащаяся в анналах информация о данах почти исключительно касается связей Франкской империи с ними, а ее неравномерность — очевидное следствие интенсивности этих контактов и их важности для империи.

² См. подробнее: *Бибииков М.В.* Когда была крещена Русь? Взгляд из Византии // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 1999. С.108–109.

³ Сказанное касается в первую очередь событийной истории. Для характеристики социально-политических процессов и экономики зарождающегося Древнерусского государства немалую и крайне ценную информацию содержат включенные в Повесть временных лет договоры руси с греками, а также сведения зарубежных источников, прежде всего восточных и немецких.

Как видим, значение устной исторической традиции как основного источника информации для реконструкции ранней истории народов Европы, в том числе и Руси, трудно переоценить, и медиевист обречен на ее использование. В то же время, как справедливо заметил С.М. Каштанов, сама древняя устная традиция не может являться историческим источником — она недоступна для непосредственного исследования, как недоступны, например, мертвые языки, не запечатленные в памятниках письменности. Тем не менее, эти языки успешно изучаются, но методами, существенно отличными от изучения живых языков. Устная историческая традиция дошла до нас в более поздних, иногда на два-три столетия, памятниках, прежде всего в ранних историописаниях, каковые и являются нашими непосредственными источниками. Однако исследование тех частей исторических сочинений и отдельных сюжетов, которые восходят к устной традиции⁴, не может ограничиваться традиционными источниковедческими и текстологическими методами, принятыми при работе с античной и средневековой историографией. Обращение к ним требует разработки особых и междисциплинарных методических процедур и приемов, которые позволили бы по возможности установить хотя бы тип (генеалогическое предание, героико-эпическое повествование, перечень и др.) и основное содержание сюжета, оценить вектор(ы) его переработки в процессе его устного бытования, причины обращения к нему средневекового историографа, изменения, произведенные в сюжете при его включении в письменный текст. В последние годы были намечены некоторые новые методы исследования устной традиции, отраженной в памятниках историописания: структурный анализ сюжетных мотивов⁵, лингвостратиграфический способ выделения разновременных участков ле-

⁴ О критериях выделения таких сюжетов в древнерусских летописных текстах см.: *Щавелев А.С.* Критерии выявления устных источников раннеисторических описаний (Повесть временных лет, хроники Козьмы Пращского и Галла Анонима) // ВЕДС. XVII Чтения памяти В.Т. Пашуто. IV Чтения памяти А.А. Зимина: Проблемы источниковедения. М., 2005. Ч. I. С. 160–164; *Он же.* «Устный нарратив» в первых славянских летописях и хрониках: идентификация и реконструкция // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 283–289.

⁵ *Мельникова Е.А.* Сюжет смерти героя «от коня» в древнерусской и древнескандинавской традициях // От Древней Руси к новой России. Юбилейный сборник, посвященный члену-корреспонденту РАН Я.Н. Щапову. М., 2005. 95–108; *Щавелев А.С.* Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007.

тописных текстов⁶ и др.⁷ Публикуемые ниже статьи освещают широкий спектр проблем, связанных с механизмами воспроизведения устной традиции в письменных текстах и методами исследования этих механизмов.

⁶ См.: *Гиттис А.А.* Рекоша дружина Игоревы...: к лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. 2001. Vol. 25. № 2. P. 147–181 и последующую дискуссию в журнале *Paleoslavica*.

⁷ См., например: *Глазырина Г.В.* О шведской версии «Пряди об Эймунде» // *Норна у источника судьбы*. М., 2001. С. 61–69; *Она же.* Трансформация исторических свидетельств в устной традиции и при записи текста (на материале древнеисландской «Саги об Ингваре Путешественнике») // *ДГ*. 2001: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003. С. 28–47.

ОЧЕРК ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ЛЕГЕНД
ОБ ОСНОВАНИЯХ ГОРОДОВ
В ДРЕВНЕРУССКОЙ «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»
И АРМЯНСКОЙ «ИСТОРИИ ТАРОНА»: КИЙ И КУАР*

В статье анализируются попытки решить проблему соотношения двух книжных легенд об основаниях городов из древнерусской «Повести временных лет» и древнеармянской «Истории Тарона». Впервые сопоставление двух легенд было сделано Н.Я. Марром в 20-е гг. XX в. Все остальные исследователи, так или иначе, использовали и критиковали его работы. В статье приводится новый перевод В.А. Арутюновой-Фиданян армянского текста т.н. легенды о Куаре из «Истории Тарона». В заключение рассматриваются различные гипотетически-возможные варианты взаимоотношения двух текстов, формулируется гипотеза о контаминации славянского предания о Кие с древним, условно «иранским», прототипом предания о Куаре.

Ключевые слова: Повесть временных лет, История Тарона, летопись, легенда об основании города, книжный эпос, Кий, Куар, историография, Н.Я. Марр, сюжетно-мотивный анализ.

В статье рассматриваются попытки осмысления уникального исторического факта — фонетического созвучия и семантических переключек имен главных героев и совпадения набора мотивов двух преданий об основаниях городов. Речь идет о книжных легендах — армянской и древнерусской — об основании Киева полянским князем Кием и предании о Куаре, его братьях и области Палуник. Эти совпадения были замечены Н.Я. Марром в 20-е гг. прошлого столетия. С тех пор были высказаны самые разные варианты решения этой исторической загадки. Но окончательного ответа на вопрос о том, как связаны (или не связаны) эти книжные легенды, пока не найдено.

Мы рассмотрим по возможности все, предложенные ранее в историографии, варианты решения вопроса о тождестве, сходстве и несходстве двух легенд. Мы также сформулируем на основе предшествовавшего историографического опыта и анализа текстов двух книжных легенд возможные варианты ответа на вопрос о степени и генеалогии их «литературного» родства.

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 12-31-08018 «Возникновение и становление Древнерусского и других государств Средневековья: компаративное исследование».

Историография армянской легенды о Куаре рассматривается со всей возможной степенью подробности. Из исследований древнерусской легенды о Кие анализируются лишь те, в которых был специально поставлен вопрос о ее соотношении с армянской¹.

Сборник «История Тарона» приписывается двум авторам: Зенобу Глаку и Иоанну Мамиконяну, в его состав входят два раздела и памятная запись («ишатакаран») таронского епископа Иоанна Мамиконяна, который предпринял свой труд, согласно этой записи, по просьбе католикоса Нерсеса III Строителя (640–661 гг.).

Первый раздел сборника относится к эпохе христианизации Армении в начале IV в., содержит переписку Григория Просветителя и два рассказа первого игумена монастыря Иоанна Предтечи (св. Карапета) сирийца Зеноба. Второй раздел (помимо списка игуменов-сирийцев) включает в себя изложение событий церковной и общественно-политической жизни в Тароне конца VI — первой половины VII в., рассказывает о войнах с персами таронских владетелей Мамиконянов и о начале арабских завоеваний².

В науке известны 50 (полных и неполных) рукописей «Истории Тарона», из них 32 находятся в Матенадаране (Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца)³. В основу критического издания А. Абрамяна положена рукопись № 1328 (1278 г.) — рукопись О. Издатель указывает, что использовал еще 23 манускрипта, однако в аппарате его издания отражены, помимо рукописи О, главным образом, следующие манускрипты: № 1912 (1220 г.) — рукопись В,

¹ Более подробно предание о Кие и основании Киева рассматривается в следующих работах: *Щавелев А.С.* Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007. С. 24–48, 105–126; *Мельникова Е.А.* Легенда о Кие: о структуре и характере летописного текста // *А се его сребро: Збірник праць на пошану М.Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя.* Київ, 2002. С. 9–16. Критический обзор этимологий урбононима «Киев» см.: *Назаренко А.В.* К спорам о происхождении названия Киева, или о важности источниковедения для этимологии // *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009. С. 373–390; а также: *Введенский А.М.* Предание об основании Киева и предания о Кие // *Именослов: история языка, история культуры.* Труды Центра славяно-германских исследований. СПб., 2010. С. 155–168.

² Количество рукописей и тысячелетнее бытование сборника доказывают его несомненную популярность в Армении. Критическое издание «Истории Тарона» выполнено А. Абрамяном: *Иоани Мамиконян.* История Тарона. Ереван, 1941 (на др.-арм. яз.). (Далее: История Тарона). См. также: *Avdoyan L.* Pseudo-Jovhannēs Mamikonean. The History of Tarōn (Patmut'iw'n Tarōnoy). Historical Investigation, Critical Translation and Historical and Textual Commentaries by Levon Avdoyan. Atlanta, 1993.

³ Каталог рукописей Матенадарана. Ереван, 1965. Т. I. С. 527, 672 (на арм. яз.).

№ 1886 (XIV в.) — рукопись L, № 1722 (возможно XV в.) — рукопись M, № 2618 (XVIII в.) — рукопись H, № 7898 (1791 г.) — рукопись S⁴.

«История Тарона» — один из самых спорных памятников армянской средневековой литературы. Дискутируется жанр источника и композиция его текста, а также адекватность отражения в нем религиозной и политической жизни Армении. Идут споры об этимологии и отождествлении этнонимов и топонимов, об авторстве (анахронизмы и заимствования), о целях работы автора, и, наконец, о дате написания (составления, редактирования) сборника.

В историографии существует несколько точек зрения на дату создания памятника, предлагаются: VII, VIII, IX и X столетия. Сюжеты «Истории Тарона», очевидно, какое-то время бытовали в устной традиции, и более тысячелетия в письменном варианте.

Легенда о Гисанэ и Деметре и их потомках была введена в первый раздел «Истории Тарона», названный «Историей сирийцев» или «Историей для сирийцев». Это рассказ Зеноба о ходе христианизации Тарона и войне с язычниками в его послании, адресованном сирийским епископам. Возможно, эта часть была написана на сирийском языке, а позднее переведена на армянский.

Работа редактора (переводчика, компилятора) прослеживается не только в наименовании, но и в искусно выстроенной композиции первой части «Истории Тарона»: зачин в виде посланий и документов⁵ предваряет не только формально, но и содержательно изложение событий христианизации Тарона, и рассказ об этом логично было бы приписать перу современника этих событий, каким и мог быть первый игумен-сириец монастыря св. Иоанна Предтечи⁶.

⁴ Эти литеры для обозначения рукописей «Истории Тарона» приняты в арменоведении. Первая публикация «Истории Тарона» имела место в Константинополе в 1719 г. (P), вторая — в Калькутте в 1814 г. (репринт константинопольского издания), венецианские мхитаристы разделили рукопись на две части, издали в 1832 г. (V) и перепечатали в 1889 г. (Vn). (*Avdoyan L. Pseudo-Jovhannēs Mamikonean*. P. 8–9).

⁵ О роли в средневековой армянской историографии документов и посланий исторических лиц, не подлинных, но «отображающих действительные события и факты», см.: *Саркисян Г.Х.* Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци. Ереван, 1966. С. 5–73 (на арм. яз.).

⁶ Некоторые данные первого раздела «Истории Тарона» о ранней церковной истории Армении верифицируются сведениями других источников и аргументируются исследованиями, в частности: 1) участие сирийских духовных лиц в христианском просвещении Армении; 2) стремление правящей элиты страны обеспечить вновь основанную Церковь образованными священнослужителями из сирийских и греческих церковников; 3) борьба различных течений в Восточно-христианской

Автор памятной записи, называющий себя епископом Тарона, сообщает, что ему удалось разыскать архив монастыря Глакаванк (св. Карапета) и перевести на армянский язык записи первых сирийских игуменов. Он добавил к этим переводам те материалы, которые собрал сам, и составил сборник «во время царствования Ираклия и смерти Хосрова, по приказу католикоса Армении Нерсеса, в правление Ваана Мамиконяна, которого по материнской линии называли Камсаракан, он был тридцать вторым [правителем Тарона] после Мушега, прозванного Доблестным»⁷. Составитель не только вводит легенду о Гисанэ и Деметре в рассказ о христианизации, но и называет Гисанэ главным противником Христа в Тароне.

В первом разделе есть несколько сообщений о Гисанэ, сражающемся и исцеляющем божество. А также о его «спасаворах» — хранителях, т. е. о воинственных жрецах, возглавивших сопротивление новой религии. В особенности об Ардзане и Деметре, об отрядах «местных» (или «сельских») мужей, выступивших против «армянских войск», сопровождавших Григория Просветителя, об аванах и гаварах Гисанэ и Куара, о дэвах и идолах, о сокровищах языческих храмов, спрятанных жрецами и т. п.

Кратко остановимся на традиции изучения всего сборника в целом⁸, поскольку существует несомненная связь между признанием «Истории Тарона» заслуживающим (или не заслуживающим) внимания источником (для истории, мифологии, фольклора, этнографии и т. д.) и интерпретациями включенной в него легенды.

Первые исследователи памятника, армянские историки и филологи XVIII–XIX вв. (М. Чамчян, С. Назарянц, Н. Эмин, К. Патканов и др.) не сомневались в подлинности обоих разделов «Истории Тарона» и считали Зеноба автором IV в., а редакцию сборника в целом относили к VII в. (согласно «ишатакарану»). С конца XIX в. отношение к «Истории Тарона» резко меняется. Существование Зеноба Глака и как исторического лица, и как автора IV в. и, соответствен-

(в особенности, в Сирийской) Церкви в III–IV вв., приведшая к изгнанию образованных богословов из родных мест и принудившая их искать новые возможности; 4) высокая квалификация сирийских книжников, делающая их кандидатуры более чем приемлемыми для строительства Армянской Церкви (*Арутонова-Фиданян В.А.* Сирийцы в Тароне // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2007. Серия III, № 1 (7). С. 7–25).

⁷ История Тарона. С. 288.

⁸ Обзор библиографии см.: *Айвазян К.В.* «История Тарона» и армянская литература VI–VII вв. Ереван, 1976. С. 3–43; *Avdoyan L.* Pseudo-Jovhannēs Mamikonean. P. 13–25.

но, подлинность первого раздела «Истории Тарона» отвергается, а «ишатакаран» Иоанна Мамиконяна объявляется фальсификацией, и, наконец, сам сборник оказывается тогда поздней компиляцией из сюжетов ранней историографии и устных преданий, а его составление относят к VIII и даже IX в.

Манифест скептиков появился впервые в конце XIX в. Им стала серия статей и итоговая монография Г. Халатяна, который считал большую часть разделов начала «Истории Тарона» заимствованиями из Агафангела, Себеоса и Иакова Нисибинского. А те пассажи, для которых он не находил прямых параллелей, объявлял принадлежащими неизвестным авторам⁹. По мнению Г. Халатяна, отход текста Зеноба от этих источников можно объяснить либо разницей в традициях, либо целью автора любым путем доказать древность монастыря в Иннакнеане. Г. Халатян полагал, что «История Зеноба» — официальный документ, составленный не ранее VIII в. (с целью закрепить ряд земельных владений за монастырем св. Карапета) и расцвеченный беллетристическими сюжетами. Он отрицает существование монастыря св. Карапета в IV в. и наличие в Армении IV в. сирийского духовенства¹⁰.

Г. Халатян считает легенду о Гисанэ и Деметре, предках Куара и его братьев, вымышленной Псевдо-Зенобом, т.к. «нигде нет описания культа, а в других армянских источниках нет упоминания об этих богах»¹¹. Исследования Г. Халатяна прочно и надолго закрепляют в арменистике суждение о первой части «Истории Тарона» как своде сюжетов, не имеющих не только исторической, но и фольклорно-культурной ценности¹².

Лео (А. Бабахаян) уделяет внимание, в основном, второй части «Истории Тарона», названной им «эпосом Тарона», который складывался на юге Армении вокруг нахарарского дома Мамиконянов. «Эпос Тарона», по мнению Лео, «есть срединное звено в ряду эпических сказаний, родиной которых была Мамиконянская Армения,

⁹ Халатян Г. Зеноб Глак, сравнительное изучение. Вена, 1893 (на арм. яз.).

¹⁰ Там же. С. 70–75 и сл.

¹¹ Там же. С. 59. В «Истории Тарона», однако, есть упоминание об обрядах культа Гисанэ (История Тарона. С. 105), а имя Куара — бога-громовника упомянуто Мовсесом Каланкатуаци в «Истории страны Алуанк» (*Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк / Крит. текст и предисл. В.Д. Аракеяна. Ереван, 1983. С. 240–241 (на арм. яз.)*).

¹² Тер-Петросян Л.А. К вопросу о датировке «Истории Тарона» (по поводу книги К.В. Айвазяна) // Вестник Ереванского университета. 1977. № 3(33). С. 143–144, 158–159.

Тарон», он отмечает особенности, характерные для устной традиции: отсутствие точной хронологии, народное толкование топонимов, эпический отклик на события войн с персами и т.д. Он сближает этот раздел «Истории Тарона», с одной стороны, с «эпосом IV в. о Мамиконянах» (часть которого, по его мнению, вошла в «Бузандаран»), а, с другой, с эпосом «Давид Сасунский»¹³. При этом, Лео, как и его предшественники, не рассматривает легенду о Куаре.

М. Абемян посвятил много работ сюжетам армянской устной традиции в текстах средневековых писателей¹⁴. «История Тарона» заинтересовала исследователя, главным образом, как один из источников «Сасна црер» («Давид Сасунский», или «Сасунские безумцы»). Он считал, что «История Тарона» — эпическое произведение, а раздел, приписываемый Зенобу Глаку, не имеет «исторического значения и представляет собой компиляцию, составленную по разным источникам не ранее VIII в. Среди источников значительное место занимают поздние церковные предания и народные сказания»¹⁵. Второй раздел «Истории Тарона» М. Абемян именует «Таронской войной» (по аналогии с «Персидской войной») и рассматривает как цикл рассказов о войнах с персами, «настоящее народное сказание, точнее сказания, которые почти целиком восходят к традиционному фольклору, а потому обладают всеми свойствами и мотивами народного эпического стиля»¹⁶. М. Абемян отмечает ряд хронологических ошибок «ишатакарана» и констатирует, что если его автор жил в VII в., то он имеет «очень смутное представление о прожитом им времени». М. Абемян считает «ишатакаран» поддельным, как и весь сборник в целом¹⁷. «История Тарона», по его мнению, — сочинение одного автора, разделенное на две части в целях создания хронологической перспективы и написанное (или составленное) для восхваления Тарона, рода Мамиконянов, а также монастыря св. Карапета.

М. Абемян полагает, что «Гисанэ» («длинноволосый», «с длинными косами») — эпитет богини Деметры (арм. Сандарамет), позднее воспринятый как имя отдельного божества. Он считает возможным констатировать смешение двух мифов, в результате которого боги оказались предками рода Мамиконянов, т. е. для него легенда о Деметре и Гисанэ — это отзвук народного сказания о предках

¹³ Лео. Собрание сочинений. Ереван, 1966. Т. II. С. 255.

¹⁴ Абемян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.

¹⁵ Там же. С. 235–241.

¹⁶ Там же. С. 235.

¹⁷ Там же. С. 230–231.

Мамиконянов — Мамике и Конаке (Мам-Коне)¹⁸. Легенду о Куаре М. Абемян упоминает только в цитате о служителях Гисанэ и Деметра и специально не анализирует.

А. Абрамян в предисловии к критическому изданию текста выдвигает предположение, что первая часть «Истории Тарона» не принадлежит перу одного или двух авторов, но является компиляцией писем и хроник, записанных Зенобом и его продолжателями (настоятелями монастыря Глакаванк). А. Абрамян считает, что Иоанн — не автор второй части, но составитель всего сборника и написал только колофон, а целью Иоанна было составление истории Тарона по модели «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. Исследователь предполагает, что после завершения работы Иоанна, в ходе многовекового бытования источника в регионе, в тексте появились интерполяции. Оригинал первой части, по его мнению, был написан на сирийском языке и переведен на армянский; вторая часть — целиком фольклорные сюжеты. Он полагает, что Иоанн был 35-м епископом Тарона и жил в VIII в.¹⁹ А. Абрамян также не анализирует легенду о Куаре.

В конце 70-х гг. прошлого века К.В. Айвазян попытался установить при помощи «логико-смыслового» анализа текста «Истории Тарона» достоверность содержания памятника (главным образом, его первого раздела). В первой главе («История Тарона» и ее критики) он разбирает те доводы, на основании которых памятник считается компиляцией позднего происхождения; во второй главе («История или эпос?») рассматривает «ишатакаран» Иоанна Мамиконяна и отстаивает соответствие данных «История Тарона» «реальной» истории Армении конца VI — первой половины VII в.; в третьей главе («Идейно-тематическое содержание и стилевые особенности «патченов» первого раздела «Истории Тарона») анализируются документы, входящие в этот раздел. В «Заключении» сделана попытка реконструировать первоначальный состав сборника и определить место и значение «Истории Тарона» в истории армянской литературы.

К.В. Айвазян рассматривает «Историю Тарона» (как и первые издатели сборника) как произведение ранней историографии, относящееся в первом разделе к началу IV в., а во втором — к VII в.

¹⁸ М. Абемян признает, что их имена «различаются между собой», но не придает этому значения («имена меняются, мотивы более стойки». — Там же. С. 231–232).

¹⁹ История Тарона. С. V–XXX.

Исследователь не исключает редакторской обработки материалов источника в VIII и IX вв. и допускает, что какие-то изменения могло внести в него тысячелетнее существование «Истории Тарона» во множестве списков²⁰. Он считает памятную запись Иоанна Мамиконяна вполне аутентичным источником, в котором события и лица VII в. намечают основные вехи того времени, когда он составил свой сборник, и не должны участвовать в описываемых событиях²¹.

Те анахронизмы, которые скрупулезно перечислены другими исследователями, а также указанные ими совпадения повествования Зеноба с текстами Агафангела, Мовсеса Хоренаци, Себеоса и др., по мнению К.В. Айвазяна, являются свидетельством эрудиции и тщательной работы компилятора, а также результатом того, что все эти авторы рассказывают об одних и тех же событиях, называют одних и тех же исторических деятелей и пользуются одними и теми же этикетными формулами при их описании²². Исследователь полагает также, что объективное отношение автора первой части «Истории Тарона» к роли сирийских духовных лиц в ранней истории Армянской Церкви обусловило то, что другие авторы (грекофильской ориентации) не упоминают «Историю Тарона»²³.

Значительная часть монографии К.В. Айвазяна посвящена сложной задаче — проверить «правдоподобие» описанных событий с точки зрения их соответствия «реальной» истории Армении, т. е. ответить на вопрос, является ли «Таронская война» эпосом или историей. Он стремится доказать, что «История Тарона» не эпос, а произведение исторического жанра «со свойственными древней литературе особенностями, в том числе и с некоторыми элементами эпического стиля»²⁴. Крайний «историзм» позиции К.В. Айвазяна неизбежно сделал его труд уязвимым для критики со стороны столь же «исторически» настроенных исследователей.

Монография К.В. Айвазяна вызвала ряд негативных рецензий (М. Канар, П. Донабедян, Б. Улубабян и др.), в частности, Л. Тер-

²⁰ Айвазян К.В. «История Тарона». С. 375–386.

²¹ Там же. С. 76–82. Тот же прием маркировки эпохи известными лицами и событиями, о которых автор имеет «весьма смутное» представление и, главным образом, из устных источников, засвидетельствован в «Истории Анонимного повествователя. Псевдо-Шапух Багратуни» (Арутюнова-Фиданян В.А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. М., 1994. С. 110–112).

²² Айвазян К.В. «История Тарона». С. 13–17.

²³ Там же. С. 80–82.

²⁴ Там же. С. 43–164.

Петросян приводит около пятидесяти фактических ошибок и погрешностей в русском переводе цитат из «Истории Тарона», и констатирует, что критика К.В. Айвазяна «ничуть не пошатнула установившееся в арменистике в результате работ Халатяна и Абегиана мнение об “Истории Тарона” как о памятнике VIII–IX в., не имеющем исторического значения»²⁵.

Оппоненты К.В. Айвазяна не смогли, однако, справиться с очевидным наличием реалий в канве повествования «Истории Тарона». В то же время он сам не смог удовлетворительно проанализировать роль устной традиции в «Истории Тарона», т. е. объяснить многочисленные ошибки и анахронизмы источника, а также оспорить «смутное представление автора о пережитом им историческом времени» и развеять сомнения относительно даты написания «ишатакарана» и соответственно принадлежности составителя сборника к VII в.

Установление времени составления сборника является одной из главных задач исследователя для разьяснения вышеупомянутых загадок и противоречий. Первое упоминание об «Истории Тарона» встречается в сочинении епископа Ухтанеса в X в.²⁶ На этот период приходится упразднение власти Арабского халифата и возникновение новых средневековых царств и княжеств на территории Армении. Правители Васпуракана, Алуанка и других областей поощряли интерес к региональным анналам. Составитель сборника «История Тарона» избрал два наиболее ярких периода в истории Таронского княжества: утверждение христианства в начале IV в. и войну с персами в VI–VII вв. Он был, очевидно, знаком с ранней армянской историографией и устными преданиями о борьбе таронских нахараров с персами, т. е. родовыми преданиями князей Мамиконян. Типологическое сходство в содержании и композиции нарративного материала «Истории Тарона» с региональными «историями» армянских царств и княжеств дает возможность предположить, что «История Тарона» если и не создана целиком, то, во всяком случае, собрана и окончательно отредактирована в X в., в особенности, учитывая,

²⁵ *Тер-Петросян Л.А.* К вопросу о датировке «Истории Тарона» (по поводу книги К.В. Айвазяна) // Вестник Ереванского университета. 1977. № 3(33). С. 143–159. Ср.: *Айвазян К.В.* Ответ рецензенту // Там же. С. 160–178.

²⁶ *Van Esbroeck M.* La Naissance du culte de Saint Barthélémy en Arménie // REA. 1983. T. XVII. P. 173; *Avdoyan L.* Pseudo-Jovhannēs Mamikonean. P. 42–47; *Арутюнова-Фиданян В.А.* К вопросу о региональных анналах в Армении X в. // ВЕДС. XVII Чтения памяти В.Т. Пашуто, IV Чтения памяти А.А. Зимина: Проблемы источникововедения. М., 2005. С. 44–45.

что первое упоминание об «Истории Тарона» принадлежит автору второй половины X в. епископу Ухтанесу²⁷.

Легенду о Куаре К. Айвазян упоминает в связи с работами Н.Я. Марра об основании Киева, но не рассматривает, полагая ее «предметом самостоятельного исследования»²⁸. Он называет Гисанэ «князем племени индов» и «богом индских общин в Тароне» и часто упоминает Гисанэ в контексте рассказа о войне Григория Просветителя с язычниками²⁹. Исследователь поддерживает не слишком распространенное в медиевистике мнение, что индийские общины существовали в Армении со второй половины I в. н.э.³⁰

Большая часть упомянутых выше исследователей главной своей целью полагали выяснение соответствия или несоответствия данных «Истории Тарона» исторической истине. К этому направлению принадлежит и монография американского арменоведа Л. Авдояна, в задачи которой входило «перевести и исследовать содержание “Истории Тарона” в том виде, в каком мы имеем»³¹. Он справедливо отмечает, что до сих пор нет надежного критического издания «Истории Тарона», сделанного на основе всех известных рукописей. Нет общего исследования параллельных армянских авторов и надежного конкорданса этих авторов³².

Л. Авдоян повторяет и полностью соглашается с основными тезисами Г. Халатяна: главная цель автора «Истории Тарона» — сохранить и упрочить положение монастыря Глакаванк и подчеркнуть, что первая и величайшая церковь Армении была в Тароне, а не в Валаршапате, т. е. «История Тарона» Псевдо-Иоанна Мамиконяна принадлежит к средневековым подделкам. Сочинение Псевдо-Иоанна было написано в 966–988 г., за исключением трех последних разделов³³,

²⁷ Арутюнова-Фиданян В.А. Загадка «Истории Тарона» // ВИД. СПб., 2007. Т. XXX. С. 85–92.

²⁸ Айвазян К.В. «История Тарона». С. 6–7.

²⁹ Там же. С. 241–248.

³⁰ Там же. С. 261–265. Тарон, разумеется, находился на путях международной караванной торговли, однако нет никаких определенных сведений о существовании значительной индийской колонии в регионе в первых веках н.э.

³¹ Avdoyan L. Pseudo-Jovhannēs Mamikonean. P. X.

³² Л. Авдоян прочитал на V Международном симпозиуме армянского искусства доклад о том, что данные «Истории Тарона» не могут быть использованы для «исторической аргументации» (Avdoyan L. Ps. Jovhannēs Mamikonean's Patmut'iwñ Taronoy: A Caveat against its use in Argumentation // Atti del quinto simposio internazionale di arte armena. Venezia, 1998. P. 741–749).

³³ Avdoyan L. Pseudo-Jovhannēs Mamikonean. P. 47–48.

эти разделы (два — перед колофоном и сам колофон) он считает добавлениями, сделанными после X в., т. е. между 988 г. (Ухтанес) и 1220 г. (первый полный манускрипт)³⁴.

«История Тарона», по заключению Л. Авдояна, была написана монахом, использовавшим труды Агафангела, Себеоса, сюжеты «Бузандарана», Мовсеса Хоренаци и др, а также источники, общие с «Историей Армении» Иоанна Драсханакертци, жития святых, устную традицию и (или) «чистые выдумки». Л. Авдоян считает, что монах, который составил этот труд, был не слишком образован (возможно, читал «Церковную историю» Евсевия Кесарийского и «Житие» Иакова Нисибинского в переводах), но хорошо знаком с устной традицией региона.

Американский арменовед поставил себе задачу датировать и оценить историческое значение «Истории Тарона». В итоге он пришел к выводу, что это подделка, созданная с корыстными целями (упрочить положение монастыря Глакаванк), он подчеркивает количество и значимость реликвий, собранных в монастыре, и его связи с ведущими княжескими домами Армении. Он предостерегает коллег от использования данных «Истории Тарона» в исследованиях³⁵. Л. Авдоян подытоживает и как бы закрывает историографическую традицию, и действительно в последние два десятилетия арменоведы не обращались к анализу «Истории Тарона», поставив этот источник на «полку» средневековых подделок.

Легенда об основании Куара не заинтересовала Л. Авдояна, он отвергает без анализа, но «вместе с компетентными исследователями» идею Н.Я. Марра о сходстве двух легенд³⁶.

В начале своего введения к переводу Л. Авдоян отрицает мысль, что легенда о Куаре, его предках и потомках — это повсеместно распространенное предание о культуре предков и героев. Американский арменовед полагает, что такая легенда могла появиться только в «развитой» устной традиции (непонятно почему отказывая в этом определении таронским преданиям) и что в общearмянской мифологии нет культа предков, игнорируя выводы сравнительной мифологии³⁷.

Он отрицает возможность прямой связи культа Гисанэ и Деметра с фольклорными мотивами, предполагая заимствование этого сюжета составителем «Истории Тарона» у предшественников (Мовсес Хоре-

³⁴ Ibid. P. 27.

³⁵ Ibid. P. 52.

³⁶ Ibid. P. 24.

³⁷ *Абегян М.* История древнеармянской литературы. С. 20–21.

наци, или «Начальная история» Себеоса как модель для «invention» («изобретение», «выдумка», «фабрикация») Псевдо-Иоанна³⁸). Разрушение храмов Гисанэ и Деметра списано, по мнению Л. Авдояна, с рассказа Агафангела о разгроме языческих храмов в Аштишате; иными словами, он полагает, что автор либо придумал своих собственных богов, либо создал их по моделям, воспринятым из более ранней историографии, либо «приспособил существующие устные предания для собственной пользы»³⁹. Его главный аргумент: эти два бога нигде не засвидетельствованы, кроме «Истории Тарона», как и война Трдата с язычниками⁴⁰.

Исследователь упоминает об «oral tradition» («устная традиция») в «Истории Тарона», но почти ставит знак равенства между «oral tradition» и «invention» («выдумка») автора. Л. Авдоян перечисляет также анахронизмы, неточности, искажения, скрупулезно собранные за два столетия арменоведами, в качестве аргументации для доказательства неаутентичности «Истории Тарона», в особенности первого раздела, с его якобы «придуманными богами»⁴¹.

Работы исследователей сравнительной мифологии предоставляют убедительные аргументы в пользу органичности персонажей-богов «Истории Тарона» для запада Армянского нагорья. Иранское влияние на армянскую культуру и в том числе на мифологию изучалось Г. Хюбшманом, А. Мейе, Х. Гельцером, Й. Марквартом, М. Абегином, Р. Ачаряном, Ж. Дюмезилем, К. Мелик-Оганджянном, Н.Г. Гарсоян, Дж. Расселом и др. Ближневосточные составные элементы армянских мифов и эпоса исследовались Н. Адонцем, Г. Капанцяном, И.М. Дьяконовым, С. Амаякяном и др. Индоевропейское наследие армянского эпоса изучались М. Абегином, С. Арутуняном, Г. Джаукяном, С. Ахьяном, Ж. Дюмезилем, В. Ивановым, А. Петросяном и др. Они полагают, что армянские этногонические и эпические легенды — проявление единой мифологической схемы, восходящей к индоевропейским прототипам. Наиболее яркие параллели реконструкциям индоевропейских мифов, по мнению А. Петросяна, предлагает эпос «Сасна црер»⁴².

³⁸ Ibid. P. 36. Л. Авдоян не поясняет, почему автор I части «Истории Тарона» (составитель, редактор) не мог взять этот сюжет непосредственно из устной традиции, которую использовал и Мовсес Хоренаци, и другие армянские средневековые историографы.

³⁹ *Avdoyan L. Pseudo-Jovhannēs Mamikonean.* P. 37.

⁴⁰ Ibid. P. 37. См. выше, коммент. 12.

⁴¹ *Avdoyan L. Pseudo-Jovhannēs Mamikonean.* P. 36–37.

⁴² *Петросян А.* Армянский эпос и мифология. Истоки. Миф и история. Ереван, 2002. С. 4–5; 134–146; 150–158; 164–170.

А. Петросян не рассматривает легенду о Куаре в целом, но уделяет пристальное внимание ономастике легенды. Он аргументированно включает Гисане и Деметра в ряд мифических близнецов и в мифы о «черных» и «белых» героях⁴³. А мотив близнецов часто сочетается с мотивом освоения новых территорий. А. Петросян считает, что Гисанэ и Деметр — эпические версии божественных близнецов, они основывают город Вишав в центре культа Вахагна — победителя драконов. Гисанэ идентифицируется с Вахагном и его христианизированной версией св. Карапетом. Персонаж Гисанэ восходит к прообразу бога грозы⁴⁴.

А. Петросян констатирует, что большинство дохристианских армянских богов носят иранские имена (Арамазд, Анахит, Вахагн, Михр, Тир), но «культура и религия Армении была многослойной, под именем иранских богов можно обнаружить их доиранских предшественников. Исконная армянская (индоевропейская) мифология сохранилась в некоторых именах и образах этногонического мифа и их поздних трансформациях»⁴⁵. Космогония, теогония, этногония, антропогония и социогония отражены в армянской эпической традиции, исторические эпохи моделировались схемами и архетипами космо- и этногонического мифа.

К.О. Мелик-Оганджян в работах, посвященных эпической поэзии, отмечает, что разновременные армянские эпические сказания объединялись исполнителями в целостную эпопею (контаминация и наслоения). При этом наслоения не являются геологическими пластами, которые можно легко отделить, они пронизывают весь эпос, и тогда появляется новое качество, «делающее интересной работу литературоведа и затрудняющее разыскания историка»⁴⁶.

К.О. Мелик-Оганджян включает «Таронскую войну» в цепь армянских эпических преданий наряду с «Персидской войной»,

⁴³ Там же. С. 72–84.

⁴⁴ Там же. С. 127.

⁴⁵ Там же. С. 134–136. Древний ономастический элемент *НА.А.* [=ha(y)], засвидетельствованный в месопотамских и эблаитских источниках, является, возможно, эквивалентом *Kiara*, сопоставимого с ономастическим элементом *Kur* юга Армянского нагорья (Иванов В.В. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры гимна Ва(х)агну // Историко-филологический журнал АН Армении. Ереван, 1983. № 4. С. 30–33; Петросян А. Армянский эпос и мифология. С. 37).

⁴⁶ Мелик-Оганджян К. О принципах историзма в изучении фольклора по материалам народного эпоса «Давид Сасунци» // Историко-филологический журнал АН Армении. Ереван, 2006. № 2 (172). С. 285–304. См. библиографию.

«Эпосом Лусаворича», «Сасна црер» и др.⁴⁷ и считает «Таронскую войну» отражением эпоса «Персидская война» на региональном уровне⁴⁸.

Легенду об основании Куара К.О. Мелик-Оганджян упоминает только вскользь. Он отмечает ее сходство с легендой о Кие⁴⁹, но не рассматривает в общем контексте армянской устной традиции, главной темой которой считает борьбу богов и родоначальников Армении с богами и родоначальниками ее южных соседей. Мотивы вишапоборства (борьбы с местными идолами), неизменные для армянских мифов, эпоса и волшебных сказок⁵⁰, исследователь не связывает с легендой о Гисанэ и Деметре, основавшими город Вишاپ (Дракон). Исследователь полагает, что религиозные сказания о храме св. Карапета и его роли в жизни Тарона соответствуют роли храма Всевышней Богородицы Марута в «Сасна црер», а «религиозно-эпические эпизоды», связанные с храмом св. Карапета являются «локальными ответвлениями религиозного эпоса, созданного в период создания “Персидской войны”»⁵¹.

Идея сопоставления древнерусских летописных известий о Кие с раннеисторическими армянскими сообщениями о Куаре принадлежит Н.Я. Марру. Фигура Н.Я. Марра — одна из самых ярких и противоречивых в российской историографии. Смутные стороны многогранного таланта Н.Я. Марра, прежде всего, как лингвиста изобразил В.М. Алпатов⁵². Гораздо больше заслуг Н.Я. Марра перед наукой и его организаторский талант признает историограф археологии Н.И. Платонова⁵³. В статье Я.В. Василькова вполне объективно представлен путь Н.Я. Марра как полиглота, текстолога-ориенталиста, издателя восточных рукописей (армянских, грузинских, сирийских, арабских⁵⁴), и только потом теорети-

⁴⁷ Мелик-Оганджян К. Армянская народная эпическая поэзия. Краткий исторический очерк. Ереван, 2006. С. 9.

⁴⁸ Там же. С. 24.

⁴⁹ Там же. С. 24. Комментарий 9. Ссылка на Н.Я. Марра.

⁵⁰ Там же. С. 9–10.

⁵¹ Там же. С. 18–19.

⁵² Алпатов В.М. История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991.

⁵³ Платонова Н.И. История археологической мысли в России. Вторая половина XIX — первая треть XX века. СПб., 2010. С. 226–232.

⁵⁴ Работы Н.Я. Марра-кавказоведа переиздаются, многие из поставленных им проблем остаются актуальными для арменистики (Мурадян П.М. Н.Я. Марр — основоположник научного кавказоведения // Марр Н.Я. Кавказский культурный мир и

ка «нового учения о языке», разорвавшего его связи с лингвистикой⁵⁵.

Нам же важно, что для историков Древней Руси именно работы Н.Я. Марра стали единственным «вторичным источником» данных для сравнительного исследования предания о Кие и его родственниках.

Впервые сравнение двух легенд Н.Я. Марр сделал в речи на годовом собрании ГАИМК в 1922 г., напечатан текст был в 1924 г., затем воспроизведен в V томе его собрания сочинений⁵⁶. Языковые построения Н.Я. Марра, например, отказ от этимологии названия племени «полян» от слова «поле» (**pole*)⁵⁷, далеки от научной лингвистики. Но его эрудиция в сравнительном литературоведении требует самого серьезного внимания. Н.Я. Марр сравнивает тексты Зеноба Глака и «Повести временных лет» (по реконструкции А.А. Шахматова), и констатирует, что: «В более древней, более обширной и более обстоятельной, именно армянской книжной легенде часть, представляющаяся параллелью к русской книжной легенде, ее явно генетическим двойником, поражает совпадением не только отдельных конструктивных деталей, числа и имен героев, их деяний, но и описанием природы. По русскому тексту читаем, что “на горе... бяшэ около града Киева лес и бор велик, и бяху ловяща зверь”, в более обстоятельном, пожалуй, и многословном армянском изложении говорится, что на горе Каркэ “нашли прекрасное место... были там простор для охоты и прохлада, а также обилие травы и деревьев”»⁵⁸. Н.Я. Марру принадлежит семантическое отождествление имен Щек и Мелдей. А также этимология имени Щек от «змей», которая потом неоднократно фигурировала в историографии⁵⁹.

Армения. Ереван, 1995. С. 9–14). См. также: *Арутюнова-Фиданян В.А.* Если бы не было Н.Я. Марра // *Христианский Восток*. СПб., 2002. Т. 3 (IX). Новая серия. С. 331–344.

⁵⁵ *Васильков Я.В.* Трагедия академика Марра // *Христианский Восток*. 2001. Т. 2 (VIII). С. 390–421. Там же см. библиографию работ о Н.Я. Марре.

⁵⁶ Книжные легенды об основании Киева на Руси и Куара в Армении // ИРАИМК. 1924. Т. III. С. 257–287; Книжные легенды об основании Киева на Руси и Куара в Армении // *Марр Н.Я.* Избранные работы. Этно- и плоттогония Восточной Европы. М.; Л., 1935. Т. V. С. 44–66.

⁵⁷ *Марр Н.Я.* Книжные легенды об основании Киева на Руси и Куара в Армении. С. 47–60.

⁵⁸ Там же. С. 61.

⁵⁹ См.: *Мельникова Е.А.* Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типе устных преданий // *Восточная Европа в исторической ретроспективе*. К 80-летию В.Т. Пашуто. М., 1999. С. 157. Но без указания источника этимологии.

Затем реминисценция легенды о Кие возникает в уже откровенно модернистской статье «Яфетические зори на украинском хуторе. Бабушкины сказки о свинье Ясном Солнышке», опубликованной в 1930 г.⁶⁰ А ранее — в докладе 1926 г. «Скифский язык»⁶¹. Но, в сущности, проблема легенд-двойников для Н.Я. Марра не была основной темой. Этот феномен Н.Я. Марру был интересен, прежде всего, как убедительная иллюстрация древних этнических связей в Причерноморье и шире — в Восточной Европе, а также «палеонтологии» литературы, якобы восходящих к скифо-сарматскому времени. Насколько можно реконструировать выводы Н.Я. Марра, для него две легенды были остатками общего «яфетического» («скифского») прототипа.

Все последующие исследователи двух легенд исходят из наблюдений Н.Я. Марра, либо стараясь объяснить феномен легенд-двойников, либо принципиально отрицая их сходство.

Развернутую критическую оценку возможности отождествления двух легенд дал Я.Р. Дашкевич⁶². Он достаточно подробно воспроизводит основные пункты наблюдений Н.Я. Марра о совпадающих элементах в двух легендах⁶³. Далее в кратком обзоре работ сторонников и противников идеи Н.Я. Марра о «генетическом родстве» легенд о Кие и о Куаре Я.Р. Дашкевич решительно поддерживает скептиков⁶⁴, разделяя мнение С.Т. Еремяна о литературной вторичности легенд относительно реально-существовавших топонимов.

«Ренессанс» идей Н.Я. Марра в середине прошлого века, по мнению Я.Р. Дашкевича, связан с дискуссией о начале русской государственности, с поисками источников, полезных для доказательства идеи автохтонности русского государства. Армянская легенда о Куаре была для целого ряда ученых (см. ниже) древнейшим вариантом

⁶⁰ *Марр Н.Я.* Яфетические зори на украинском хуторе. Бабушкины сказки о свинье Ясном Солнышке // *Он же.* Избранные работы. М.; Л., 1935. Т. V. С. 271.

⁶¹ *Марр Н.Я.* Скифский язык // *Он же.* Избранные работы. М.; Л., 1935. Т. V. С. 195, 208.

⁶² *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240) // *Revue des Études Arméniennes.* N.S. T. X. Paris, 1973–1974. P. 306, 308–316. В другой своей публикации Я.Р. Дашкевич также отрицает «генетическую» связь двух легенд. Он утверждает, что речь идет о «двух близких по типу эпонимических мифах, возникших независимо друг от друга» (*Дашкевич Я.Р.* Рец. на кн. Амирян С.Г. Армяно-украинские литературные связи. Ереван, 1972 // *Историко-филологический журнал АН Армении.* Ереван, 1974. № 1. С. 240).

⁶³ *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens. P. 310.

⁶⁴ *Ibid.* P. 309–312, 315–316.

предания об основании Киева⁶⁵. Я.Р. Дашкевич совершенно логично не видит каких-либо исторических сведений в «Истории Тарона», полезных для изучения проблем основания Киева. Он также не усматривает никаких возможностей для поиска общего архетипа двух легенд⁶⁶. Вместе с тем он не сомневается в ценности текстов легенд для анализа с точки зрения компаративной фольклористики в той же мере, в какой древнерусская легенда может быть соотнесена, например, с германскими или восточными преданиями⁶⁷.

Взаимосвязь двух легенд также отрицал А.П. Новосельцев⁶⁸. Знаменитый лингвист Р. Якобсон, напротив, поддержал идею о сходстве двух легенд. Он справедливо указал, что вопрос о «скифском прототипе», наличие которого предполагал Н.Я. Марр, скорее всего, невозможно разрешить. Но при этом Р. Якобсон признавал возможность заимствования древнерусскими и армянскими средневековыми книжниками одной и той же («восточной»?) легенды⁶⁹. Р. Якобсон совершенно логично отрицал возможность влияния (или переноса) древнерусской легенды на армянскую историческую традицию.

Идеи Н.Я. Марра приняли В.В. Иванов и В.Т. Топоров⁷⁰. Они считали две легенды — изоморфами одной индоевропейской легенды. В этом же ключе предание о Кие рассмотрено В.К. Былининым, который, впрочем, считает это повествование результатом синтеза нескольких разноэтничных традиций⁷¹.

Особняком стоит статья С.Т. Еремяна, который пунктуально ссылается на выявленные Н.Я. Марром сходжения между двумя легендами⁷². С.Т. Еремян рассматривает топонимы армянской легенды.

⁶⁵ Ibid. P. 312–315.

⁶⁶ Ibid. P. 315–316.

⁶⁷ Ibid. P. 309–310, 316.

⁶⁸ Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Новосельцев А.П., Пауцто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Шапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 355.

⁶⁹ Jakobson R. While reading Vasmer's Dictionary // Jakobson R. Selected Writings. Hague; Paris, 1971. Vol. II. Word and Language. P. 646.

⁷⁰ Иванов В.В., Топоров В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 121–121.

⁷¹ Былинин В.К. К вопросу о генезисе и историческом контексте «Сказания об основании Киева» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. Сб. 3. С. 25–43.

⁷² Еремян С.Т. О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Киев, 1965. С. 151–160.

Он предполагает, что название Куар восходит к имени урартского божества *Kuera* (*Quera*). Второй аван Мелти или Мелди (ныне селение Мегди) упоминается в ассиро-вавилонских надписях, как город и страна Мелиду (по «Истории Тарона», аван Мелди был основан у подножия одноименной горы, которая находилась южнее вершины Каркэ). Аван Хореан в гаваре Палуни (*Palunik*) локализуется в бассейне р. Боглан-Су, северного притока Евфрата-Арацани. Выше истоков р. Боглан-Су, на южных склонах горных вершин Аватамк и Каркэ, на высоте 2050 метров над уровнем моря расположен монастырь св. Карапета (Иоанна Предтечи).

С.Т. Еремян отмечает, что в Армении существовали вплоть до нового времени населенные пункты — аваны Куар и Мелти в области Тарон и аван Хореан в гаваре Палуни, на границе которого находится монастырь св. Карапета, а Куар, ныне селение Кирави на правом берегу р. Евфрат-Арацани, был аваном родового замка Мамиконянов Олакан. На этом месте находился переход через реку и Куар обслуживал всем необходимым нахараров из дома Мамиконянов⁷³. Наблюдения С.Т. Еремяна показывают древность и укорененность топонимов обеих легенд. Он отвергает «словотворчество» Н.Я. Марра и саму возможность доказательства связи двух традиций⁷⁴. «Вряд ли сидевший в Киево-Печерском монастыре летописец мог так хорошо знать и вообще знать “Историю Тарона”, чтобы формы названий по народному толкованию ассоциировались с именами армянской легенды. То же самое можно сказать об армянском писателе, так как он по времени не мог жить в период, когда Киев еще только возникал и не мог привлечь к себе внимания» и следовательно, по мнению С.Т. Еремяна, проблема сходства легенд из «Повести временных лет» и «Истории Тарона» до сего дня остается не решенной⁷⁵.

С.Т. Еремян, последовательный сторонник историзма, стремится выявить реальные прототипы героев легенды. Царь Валаршак в древнеармянской историографии обычно отождествляется с основателем династии армянских Аршакидов, братом парфянского царя Тиридатом (51–76 гг.). Его современником был префект *Demonax*, которого Я.А. Манадян отождествляет с Гисаком Димаксяном Мовсеса Хоренаци. С.Т. Еремян считает, вслед за М. Абегяном, что «Ги-

⁷³ Еремян С.Т. Армения по «Ашхарацуйцу» (Армянской географии VII в.). Ереван, 1963. С. 85 (на арм. яз.); Еремян С.Т. О некоторых историко-географических параллелях. С. 156–157.

⁷⁴ Еремян С.Т. О некоторых историко-географических параллелях. С. 154.

⁷⁵ Там же. С. 160.

сак и есть Гисанэ народного сказания», и предполагает, что Димаксяны могли быть предками Мамиконянов. Деметра исследователь так же, как М. Абемян считает трансформацией эллинской богини плодородия Деметры, арм. Спандарамет — «земля», «недра земли», преисподняя.

Идея Н.Я. Марра о сходстве двух легенд была подхвачена Б.А. Рыбаковым. Но, если Н.Я. Марра интересовала история языка и предания, Б.А. Рыбакова интересовали только исторические реалии и возможность построить хронологию истории Киева. Б.А. Рыбаков исходил из идеи заимствования древнерусской легенды об основании Киева армянскими книжниками. Это позволяло Б.А. Рыбакову удревнить гипотетическую дату основания Киева. Впервые эта идея прозвучала в книге Б.А. Рыбакова «Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи» в 1963 г.⁷⁶ Потом Б.А. Рыбаков неоднократно повторял ее в своих работах. Он развивал идею о Кие как исторической фигуре — вожде племени полян, повествование о котором восходит к преданию этого племени. Княжение Кия отнесено исследователем к VI в., поход Кия на Царьград — к времени правления византийского императора Юстиниана I⁷⁷.

В аналогичном методическом ключе мыслили археологи Киева М.К. Каргер, М.Ю. Брайчевский, П.П. Толочко, для них армянская легенда была отражением древнерусской (славянской) и была дополнительным свидетельством древности поселений на территории Киева. Такой подход отразился в классическом комментарии к известию о Кие в «Повести временных лет» и в «Дополнениях» к этим комментариям 1996 г. М.Б. Свердлова⁷⁸. Причем, в комментарии 1950 г. (вольно или нарочно) допущена характерная ошибка — там прямо констатируется, что Зеноб Глак в VII в. якобы пишет об основании Киева в стране полян. В «Дополнениях» М.Б. Свердлова внимание сосредоточено лишь на археологических вопросах датировки основания Киева.

⁷⁶ Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 22–38.

⁷⁷ Рыбаков Б.А. Первые века русской истории. М., 1964. С. 7–11, 15, 21; *Он же*. Язычество древних славян. М., 1994. С. 9; *Он же*. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 10. В более поздних работах Б.А. Рыбаков уже уверенно писал о династии «Киевичей» (Рыбаков Б.А. Пращаляне и античный мир // Чтения по истории русской культуры. М., 2000. С. 45; *Он же*. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1993. С. 91–92, 105, 285, 307–308).

⁷⁸ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свердлова; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 390, 590 (см. там литературу).

Новый подход находим у В.П. Яйленко. Он в статье, конкретно посвященной вопросу сходства или различия армянской и древнерусской легенд, стремится доказать, что таронская легенда попала в Киев в XI в. Она могла послужить основой для создания легенды о Кие в целях удревнения и прославления Киева⁷⁹.

В.П. Яйленко выдвинул версию о том, что древнее славянское предание о Кие, Щеке и Лыбеди было обработано летописцем по образцу («матрице») армянского предания о Куаре, Мелтее и Хореане. Он считает, что армянская легенда была «занесена» в Киев армянскими купцами.

Последняя работа, посвященная выяснению проблемы соотношения армянской и древнерусской легенд, принадлежит А.М. Введенскому⁸⁰. Он признает две черты сходства двух легенд: «наличие братьев-строителей» и «совпадение описаний природы» места выбора города. Но А.М. Введенский считает оба предания «оттопонимическими» и отрицает их возможное сходство. Объяснение Н.Я. Марра о «скифском прототипе» он называет «ненаучным» и уверенно пишет, что отдельные фонетические созвучия в именах и топонимах не могут быть аргументом в споре о «родстве» двух преданий.

Приведем впервые в исследовательской практике тексты обеих — армянской и русской — легенд.

Сейчас очевидно, что продолжение дискуссии о сходстве или различии двух легенд возможно только после сравнения древнерусских летописных известий с полным переводом армянской легенды.

«История Тарона»

«А причина того, почему идола были в этом месте, такова. Деметр и Гисанэ были князья индов и братья по роду. Они бежали от царя индов, их преследовали, и они дошли до нашей страны. И когда они прибыли к армянскому царю Валаршаку, он даровал им во власть землю Тарона, в которой они сами построили город и назвали его именем Вишав, они, прибыв в Аштишат, воздвигли некий идол, которого почитали у индов. И по прошествии пятнадцати лет царь убил их обоих и их землю отдал

⁷⁹ Яйленко В.П. Киевская легенда о Кие, Щеке и Хориве как результат полемики летописания Киева и Новгорода и влияние на него таронского предания о Куаре, Мелтее и Хореане // Историко-филологический журнал АН Армении. 1988. № 4(123). С. 167–180.

⁸⁰ Введенский А.М. Предание об основании Киева и предания о Кие // Именослов: история языка, история культуры. Труды Центра славяно-германских исследований. СПб., 2010. С. 155–168.

во власть их сыновьям Куару, Мелтесу и Хору. А Куар построил свой аван и назвал его своим именем Куар. И Мелтес построил на той же равнине аван и назвал Мелти. А младший пошел в гавар Палуник, построил свой аван и назвал Хореанс. И по прошествии времени, поразмыслив, Куар и Мелтес и Хореан поднялись на гору Каркэ, на которой и увидели это место, где был простор для охоты, и было прохладно, и [оно] было богато травами и деревьями, построили там дастакерт и воздвигли двух идолов, имя одного было Гисанэ, а другого — Деметр, и отдали им на служение свой род...»⁸¹.

«Повесть временных лет»

«Подем же жившемъ особе и володеющемъ и роды своими иже и до сее братее бяху Поляне и живяху кождо съ своимъ родомъ и на своихъ местехъ владеюще кождо родомъ своимъ на своихъ местехъ и быша 3 братья единому имя Кии а другому Щекъ а третьему Хоривъ и сестра ихъ Лыбедь седяще Кии на горе где же ныне оувозъ Боричевъ а Щекъ седяше на горе гдеже ныне зовется Щековица а Хоривъ на третьей горе от негоже прозвася Хоревица и створиша градъ во имя брата своего старейшаго и нарекоша имя ему Киевъ и бяше около града сесь {лесъ} и боръ великъ и бяху ловяща зверь бяху мужи мудри и смяслени и нарицахуся Поляне от нихже есть Поляне в Киеве и до сего дне. Ини же не сведуе рекоша яко Кии есть перевозникъ былъ оу Киева бо бяше перевозъ тогда с оной стороны Днепра темъ глаголаху на перевозъ на Киевъ аще бо бы перевозникъ Кии то не бы ходилъ Царюгородуно се Кии княжаше в роде своемъ и приходившу ему ко Црю якоже сказаютъ {ко царю не свемы но токмо о сем вемы якож сказуютъ} яко велику честь приялъ есть от цря при которомъ приходивъ при идущю же ему опять приде къ Дунаеви и възлюби место и сруби градокъ малъ и хотяще сести с родомъ своимъ и не даша ему ту близъ живущии еже и доньне наречють Дунаици городище Киевецъ Киеви же пришедшу въ свои градъ Киевъ ту животь свои сконча а брать его Щекъ и Хоривъ и сестра ихъ Лыбедь ту скончашася. И по сихъ братьи держати почаша родъ ихъ княженъ в поляхъ»⁸².

В обоих текстах выделен общий мотив «рода», родственных связей, братства основателей поселений, преемственность рода во времени: от предшественников братьев-основателей города до их

⁸¹ История Тарона. 107. 10–12; 108. 1–12; 109. 1–11. Перевод на русский язык В.А. Арутюновой-Фиданян по критическому тексту «Истории Тарона», изданному А. Абраамьяном.

⁸² ПСРЛ. Т. I. Стб. 9. Ср.: ПВЛ. С. 9–10; Шахматов А.А. Повесть временных лет // Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв. С. 586–588.

потомков. Второй совпадающий мотив — *выбор благоприятной территории для поселения*, третий мотив — *удобство местности для охоты*, четвертый мотив — *синоикизм трех поселений в одно*. В древнерусской легенде специально отмечено, что и до Кия и его братьев и сестры *уже жили* поляне в тех местах, о которых идет речь. В армянской легенде указаны два героя-предшественника Деметр и Гисанэ, которым три брата приходится сыновьями. В тексте «Повести временных лет» нет упоминаний об идолах. Хотя в предисловии к Начальному своду, сохранившемуся в Новгородской первой летописи младшего извода, этот мотив возникает, как раз в связи с пересказом предания о Кие: «великъ бо есть промысль Божии еже яви въ последняя времена куда же древне погани жръяху бесомъ на горахъ туда же ныне църквы златовърхыя каменозъдания...»⁸³.

Очевидны различия некоторых элементов двух сюжетов. Во-первых, в древнерусском тексте события происходят в социально-политическом вакууме, а в армянской легенде, напротив, герои взаимодействуют с вышестоящими «царями». Хотя в какой-то степени в древнерусском тексте эту роль играет анонимный «Царь Царьграда». В армянском тексте указаны три этапа основания городов: Деметр и Гисанэ основывают город Вишав, братья строят отдельные аваны, братья создают одно поселение на горе Каркэ.

По итогам историографического обзора и предварительного сравнения мотивов двух легенд перечислим потенциально-возможные варианты соотношения армянской и древнерусской легенд:

1. Ничего общего два текста не имеют, «все совпадения случайны» и/или вызваны типологическим сходством сюжетов (Я.Р. Дашкевич, А.П. Новосельцев, А.М. Введенский). Этот интеллектуально-экономный вариант вполне возможен. Но для этого нужно предположить абсолютную случайность совпадения одновременно и фонетических созвучий имен (Куара и Кия, Хора и Хорива), и совпадение ряда мотивов сюжета легенд.

2. Армянская и древнерусская легенды генетически восходят к общему источнику — «скифскому», «иранскому», «восточному» (Н.Я. Марр, Р.О. Якобсон, В.В. Иванов, В.Н. Топоров). Этот вариант встречает противоречие в том, что имена Кия и его сестры Лыбеди имеют надежную славянскую этимологию, и лишь имена братьев

⁸³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. III. С. 103; *Gittius A.A.* Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // РЯНО. 2010. № 2 (20). С. 143–199.

скорее восходят, видимо, к иноязычным традициям и однозначно не «дешифруются».

3. Армянская легенда была заимствована из Армении в древнерусское летописание и контаминирована с полянским преданием о Кие в связи с наличием сходных мотивов и фонетики антропонимов и топонимов. Идея *контаминации двух легенд*, высказанная В.П. Яйленко, продуктивна. Но вероятность «объединения» двух легенд в рамках письменной традиции сомнительна. У древнерусских летописцев явно были самые разные образцы (прежде всего, византийские) для моделирования своих известий, обращение к экзотической армянской легенде вряд ли было необходимо, чтобы сконструировать описание основания столицы древнерусского государства.

4. Древнерусская легенда каким-то образом попала в армянскую историографию (Б.А. Рыбаков и его эпигоны). Этот вариант принципиально невозможен, поскольку протограф последней редакции «Истории Тарона» писался задолго до формирования традиции восточнославянского летописания. А последняя редакция «Истории Тарона» предшествует времени появления русского летописания на целый век. Механизм такого трансферта исторически установить совершенно невозможно.

5. Логически возможен *пятый вариант*: полянская легенда о Кие и Лыбеди еще на этапе бытования в устной форме оказалась под влиянием (либо была контаминирована) с каким-то прототипом армянской легенды. Но механизм этой контаминации, видимо, был достаточно сложным: славянская легенда о Кие и Лыбеди была скомпонована с неким условно «иранским» протовариантом легенды о Куаре, отразившемся также в средневековой армянской историографии. Поводом для контаминации могло стать как раз фонетическое совпадение в именах главных героев, а результатом контаминации — появление «лишней» для классической модели «три брата» сестры Лыбеди в славянской традиции. Носителями такой «иранской» мифологической традиции, видимо, выступили аланы, которые соседствовали со славянами (включая данников хазар — полян) и неоднократно совершали набеги на Армению. Аланы и славяне входили в Хазарский каганат. Аланский мир как раз объединял ареал Поднепровья и Армении⁸⁴. Объединение трех братьев Кия, Щека и

⁸⁴ См. подробнее: Ковалевская В.Б. Кавказ и аланы: века и народы. М., 1984; Она же. Кавказ — скифы, сарматы, аланы I тысячелетия до н.э. — I тысячелетия н.э. М., 2005.

Хорива в славянском предании было сделано по классической троичной модели «три брата», а в изначальной устной традиции полян существовала пара «прародителей» — Кий и Лыбедь⁸⁵.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Абемян М.* История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.
- Айвазян К.В.* «История Тарона» и армянская литература VI–VII вв. Ереван, 1976.
- Айвазян К.В.* Ответ рецензенту // Вестник Ереванского университета. 1977. № 3(33).
- Алпатов В.М.* История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991.
- Арутюнова-Фиданян В.А.* Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. М., 1994.
- Арутюнова-Фиданян В.А.* Если бы не было Н.Я. Марра // Христианский Восток. СПб., 2002. Т. 3 (IX). Новая серия.
- Арутюнова-Фиданян В.А.* Загадка «Истории Тарона» // ВИД. СПб., 2007. Т. XXX.
- Арутюнова-Фиданян В.А.* К вопросу о региональных анналах в Армении X в. // ВЕДС. XVII Чтения памяти В.Т. Пашуто, IV Чтения памяти А.А. Зимина: Проблемы источниковедения. М., 2005.
- Арутюнова-Фиданян В.А.* Сирийцы в Тароне // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2007. Серия III, № 1 (7).
- Былинин В.К.* К вопросу о генезисе и историческом контексте «Сказания об основании Киева» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. Сб. 3.
- Васильков Я.В.* Трагедия академика Марра // Христианский Восток. 2001. Т. 2 (VIII).
- Введенский А.М.* Предание об основании Киева и предания о Кие // Именослов: история языка, история культуры. Труды Центра славяно-германских исследований. СПб., 2010.
- Гиттиус А.А.* Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // РЯНО. 2010. № 2 (20).
- Еремян С.Т.* Армения по «Ашхарацуйцу» (Армянской географии VII в.). Ереван, 1963. (на арм. яз.)
- Еремян С.Т.* О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Киев, 1965.
- Иванов В.В.* Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры гимна Ва(х)агну //

⁸⁵ См. подробнее: *Щавелев А.С.* Славянские легенды. С. 105–124.

- Историко-филологический журнал АН Армении. Ереван. 1983. № 4.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.
- Иоани Мамиконян.* История Тарона. Ереван, 1941 (на др.-арм. яз.). Каталог рукописей Матенадарана. Ереван, 1965. Т. I (на арм. яз.).
- Ковалевская В.Б.* Кавказ — скифы, сарматы, аланы I тысячелетия до н.э. — I тысячелетия н.э. М., 2005.
- Ковалевская В.Б.* Кавказ и аланы: века и народы. М., 1984.
- Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. I.
- Лео.* Собрание сочинений. Ереван, 1966. Т. II.
- Марр Н.Я.* Книжные легенды об основании Киева на Руси и Куара в Армении // *Он же.* Избранные работы. Этно- и плотогония Восточной Европы. М.; Л., 1935. Т. V.
- Марр Н.Я.* Скифский язык // *Он же.* Избранные работы. М.; Л., 1935. Т. V.
- Марр Н.Я.* Книжные легенды об основании Киева на Руси и Куара в Армении // ИРАИМК. 1924. Т. III.
- Марр Н.Я.* Яфетические зори на украинском хуторе. Бабушкины сказки о свинье Ясном Солнышке // *Он же.* Избранные работы. М.; Л., 1935. Т. V.
- Мелик-Оганджян К.* Армянская народная эпическая поэзия. Краткий исторический очерк. Ереван, 2006.
- Мелик-Оганджян К.* О принципах историзма в изучении фольклора по материалам народного эпоса «Давид Сасунци» // Историко-филологический журнал АН Армении. Ереван, 2006. № 2 (172).
- Мельникова Е.А.* Легенда о Кие: о структуре и характере летописного текста // А се его сребро: Збірник праць на пошану М.Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. Київ, 2002.
- Мельникова Е.А.* Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типе устных преданий // Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В.Т. Пашуто. М., 1999.
- Мовсес Каланкатуаци.* История страны Алуанк / Крит. текст и предисл. В.Д. Аракеляна. Ереван, 1983. (на арм. яз.).
- Мурадян П.М.* Н.Я. Марр — основоположник научного кавказоведения // *Марр Н.Я.* Кавказский культурный мир и Армения. Ереван, 1995.
- Назаренко А.В.* К спорам о происхождении названия Киева, или о важности источниковедения для этимологии // *Он же.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. III.
- Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П.,*

- Щапов Я.Н.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
- Петросян А.* Армянский эпос и мифология. Истоки. Миф и история. Ереван, 2002.
- Платонова Н.И.* История археологической мысли в России. Вторая половина XIX — первая треть XX века. СПб., 2010.
- Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свердлова; под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996.
- Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1993.
- Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
- Рыбаков Б.А.* Первые века русской истории. М., 1964.
- Рыбаков Б.А.* Праславяне и античный мир // Чтения по истории русской культуры. М., 2000.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.
- Саркисян Г.Х.* Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци. Ереван, 1966 (на арм. яз.).
- Тер-Петросян Л.А.* К вопросу о датировке «Истории Тарона» (по поводу книги К.В. Айвазяна) // Вестник Ереванского университета. 1977. № 3(33).
- Халатян Г.* Зеноб Глак, сравнительное изучение. Вена, 1893 (на арм. яз.).
- Шахматов А.А.* Повесть временных лет // *Он же.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв.
- Щавелев А.С.* Славянские легенды о первых князьях. Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007.
- Яйленко В.П.* Киевская легенда о Кие, Щеке и Хориве как результат полемики летописания Киева и Новгорода и влияние на него таронского предания о Куаре, Мелтее и Хореане // Историко-филологический журнал АН Армении. Ереван, 1988. 4 (123).
- Avdoyan L.* Ps. Jovhannēs Mamikonean’s Patmut’iwn Tarōnoy: A Caveat against its use in Argumentation // Atti del quinto simposio internazionale di arte armena. Venezia, 1998.
- Avdoyan L.* Pseudo-Jovhannēs Mamikonean. The History of Tarōn (Patmut’iwn Tarōnoy) / Historical Investigation, Critical Translation and Historical and Textual Commentaries by Levon Avdoyan. Atlanta, 1993.
- Dashkévych Ya.* Les arméniens à Kiev (jusqu’à 1240) // Revue des Études Arméniennes. Paris, 1974. Т. X. 1973–1974.
- Esbroeck M., van.* La Naissance du culte de Saint Barthélémy en Arménie // REA. 1983. Т. XVII.
- Jakobson R.* While reading Vasmer’s Dictionary // *Jakobson R.* Selected Writings. Hague; Paris, 1971. Vol. II. Word and Language.

Viada Arutyunova-Fidanyan, Alexey Shchavelev

A REASSESSMENT OF HISTORIOGRAPHY OF THE
CITY FOUNDATION LEGENDS IN THE OLD RUSSIAN
“PRIMARY CHRONICLE” AND ARMENIAN “TARON’S
HISTORY”: KIY AND KUAR

In the article the authors critically analyze historiographical attempts to solve the problem of the connection between two early literary legends about the foundation of towns in Russian “Primary Chronicle” and Armenian “Taron’s history”. The initial idea to compare these texts belonged to N.J. Marr (the 1920-s) whose works were used by almost all follow-up researchers. The article involves a new translation of the old Armenian text of “Kuar’s legend” from “Taron’s history”, made by V.A. Arutyunova-Fidanjan. Different possible variants of the connections between the two texts are summed up and examined. A new hypothesis about the contamination of the old Slavic legend about Kiy and the ancient “Iranian” legend about Kuar is suggested.

Key words: Russian Primary Chronicle, Taron’s history, chronicle, city foundation legend, literary epos, Kiy, Kuar, historiography, N.J. Marr, plots and motifs.

«ТО, ЧТО Я ЗАПОВЕДАЛ, СОХРАНЯЙТЕ
НЕВРЕДИМЫМ»: ЖИТИЯ И ФИКСАЦИЯ ТРАДИЦИИ
В РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ МОНАСТЫРЯХ V–VI вв.

В статье рассматриваются следующие проблемы: существовал ли для эпохи IV–VI вв. эквивалент «типики» и если да, то в какой форме они могли существовать; в какой форме происходила передача традиции или ее фиксация после смерти основателя монастыря, в том случае, когда он сам не оставлял никаких письменных распоряжений или же «правил»? На основе рассмотрения разнообразных групп источников (правил Василия Великого и Пахомия, законодательства Юстиниана и житий святых) делается вывод, что житие основателя монастыря, написанное вскоре после его смерти его учеником, могло выступать как своеобразный заменитель несуществующего устава, типика.

Ключевые слова: устав, житие, устная традиция, фиксация традиции, правила, монастырь, настоятель/основатель.

Начиная с IX–X вв. умножается число тех документов, которые в русской традиции принято называть типики или ктиторские уставы¹. Это памятники достаточно разнообразные по форме и носящие различные имена², однако обладающие целым рядом типических черт,

¹ Из всего многообразия работ, посвященных этой теме, приведем лишь несколько. В первую очередь это работы русских дореволюционных ученых: Мансвентов И. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885; Безобразов П. Материалы для истории византийской империи. I. Не изданный монастырский устав // ЖМНП. 1887. Ч. 254. Ноябрь — Декабрь. С. 65–78; Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1895. Т. 1: Типика; Киев, 1917. Т. 3: Типика. Часть 2; Meester Pl. de. Les typiques de fondation (Типика ktetorika) // Studi bizantini e neoellenici. 1940. Vol. 6. P. 496–508; Galatariotou Catia. Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study // REB. Paris, 1987. Т. 45. P. 77–138; Janin R. Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et typica (Xe–XIVe siècle) // REB. Paris, 1964. Т. 22. P. 5–44; Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments / Ed. by J. Thomas, A.C. Hero. Dumbarton Oaks. 2000. 1–5 vol.

² Διατόλωσις — этот термин для более ранней эпохи можно встретить в Лавсаике Палладия, где он прикладывается к уставу Пахомиева монастыря (*Palladius. Historia Lausiaca* / Ed. G.J.M. Bartelink. Verona, 1974. Vita 33). Также можно встретить следующие наименования: διατάξις, ὑπόμνημα, ὑποτόλωσις, τυλική παράδοσις, νομοθεσία и др.

позволяющих объединить их в единую группу³. Согласно классификации, предложенной К. Галатариоту, к этой группе относятся документы, составленные основателем монастыря или же возобновителем запустевшей обители, а также их непосредственными преемниками, и адресованные исключительно братии этого монастыря. В ктиторских уставах обычно прописывались порядок совершения богослужения, ежедневный распорядок жизни монастыря, а также его административное устройство⁴. Помимо собственно сборников разнообразных установлений в эту группу включаются и игуменские «завещания» (*διαθήκη*), которые также содержат распоряжения, касающиеся устройства монастыря и обязанностей игумена.

В качестве примера того, какие вопросы монашеской жизни могли трактовать такие типики, приведем «Завещание» Феодора Студита⁵. В нем Феодор объясняет необходимость его составления: завещание это надежный способ, чтобы община услышала его последние слова и твердо знала, во что он верил, и какого рода преемника он оставит во главе общины⁶. В соответствии с этим приводится пространное изложение веры, а затем наставления будущему преемнику. Одно из первых содержит требование, чтобы преемник ни в коем случае не менял те правила и установления, которые он получил от Феодора Студита⁷, кроме как в случае крайней необходимости.

В тексте типика монастыря св. Иоанна Предтечи на о. Пантеллерия⁸ (приблизительно кон. VIII в.) всего 21 правило, чуть больше половины касаются вопросов совершения богослужения и посещения монахами церковных служб, еще несколько правил посвящено регулированию взаимоотношений монахов между собой.

³ Мы не будем в данной статье давать полный обзор предложенных классификаций сочинений, дошедших до нас под именем «Уставы» или «Типики», отсылая к указанной выше статье К. Галатариоту.

⁴ Op. cit. P. 84–85.

⁵ PG. T. 99. Cols. 1813–1824.

⁶ «ἀρμόδιον καὶ ἀσφαλὲς τοῦτο ἡγήσάμενος πρὸς τὸ ἀκούσαντας μου τῆς τελευταίας φωνῆν διεγνοῦκένας, ὅπως τε πιστεύω καὶ φρονῶ, καὶ οἷον ἀφίημι τὸν καθηγησόμενον μετ' ἐμέ» (Ibidem. Col. 1813)

⁷ «Ὁὐ διαλλάξεις οὖν ὄν προσέλαβες τύπον καὶ κανόνα παρὰ τῆς ταπεινώσεως μου ἐν ἅλασιν, ἄνευ καταλειγούσης ἀνάγκης» (Ibidem. Col. 1817).

⁸ *Dujcev I. Il Tipico del monastero di S. Giovanni nell'isola di Pantelleria // Bollettino della Badia greca di Grottaferrata. 1971. Vol. 25. P. 3–17.* Это издание оказалось для меня недоступным, поэтому текст типика приводится по переводу, данному в издании: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments / Ed. by J. Thomas and A. C. Hero. Dumbarton Oaks, 2000. 1–5 vol. Vol. 1. P. 62–65.*

Все вышесказанное относится к эпохе более поздней, нежели та, что выбрана в качестве временных рамок для данной статьи. Закономерен вопрос, существовал ли для более ранней эпохи эквивалент «типика», и если да, то в какой форме он мог существовать? Как происходила фиксация и передача традиции после смерти основателя монастыря, в том случае, когда он сам не оставлял никаких письменных распоряжений или же «правил»? Ведь очевидно и не требует особого доказательства положение, что помимо общих для всех ранневизантийских монастырей правил монастырского устройства, и, несомненно, имевшихся, региональных особенностей, каждая монастырская община обладала и неким набором только ей присущих черт как повседневной, так и духовной жизни, которые были обязаны своим происхождением личности ее основателя. Для ответа на эти вопросы будут рассмотрены три группы памятников, причем основной акцент будет сделан на третьей: сочинения, дошедшие под названием «уставы», законодательство Юстиниана и некоторые жития основателей монастырей.

От эпохи IV–VI вв. до нас дошло несколько монашеских уставов. Перу Василия Великого принадлежит целый корпус аскетических сочинений, большая часть из которых также имеет нормотворческий характер, однако собственно «уставом» называют обычно «Большой Аскетикон», состоящий из двух частей: «Правил, пространно изложенных» (всего 55 правил)⁹, и «Правил, кратко изложенных»¹⁰ (313 правил)¹¹. Они составлены в виде вопросоответов и адресованы в первую очередь монахам основанных Василием монастырей¹². В корпус аскетических сочинений включаются также и несколько писем. Весь этот корпус, а также свидетельство Григория Назианзина, дает нам редкую возможность проследить целый ряд интересующих нас аспектов. В первую очередь из него мы узнаем, что свод правил для своей общины Василий Великий начал составлять еще в бытность свою в монастыре. Это следует из письма¹³, написанного

⁹ *Regulae fusius tractatae* // PG. T. 31. Col. 889–1052.

¹⁰ *Regulae brevius tractatae* // PG. T. 31. Col. 1051–1306.

¹¹ Помимо них в этот корпус входят, в частности, «Нравственные правила» (*Regulae morales*).

¹² Историю возникновения этого корпуса аскетических сочинений, в частности «Большого Аскетикона», соотношения различных его редакций и т.п., см.: *Gribomont J. Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile. Louvain, 1953; Fedwick P. J. A Study of the Manuscript tradition // Translations, and Editions of the Works of Basil of Caesarea. Turhhout, 1997. Vol. 3: The Ascetica.*

¹³ *St. Basile. Lettres / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1957. Vol. 1. Ep. 2.*

в самом начале пребывания Василия в монастыре и адресованного его другу Григорию Назианзину¹⁴. О том же свидетельствует и сам Григорий в письме к Василию, в его послании содержится весьма ценное и редкое указание на письменную фиксацию, которая происходила непосредственно в процессе становления общины: «Кто даст соревнование и побуждение к добродетели, которую мы укрепляли письменными правилами и канонами»¹⁵. Не рассматривая подробно содержание «Большого Аскетикона», заметим лишь, что его содержание охватывает практически все стороны жизни монастыря: административное устройство, прием в монастырь, хозяйственные вопросы, взаимоотношения между братьями, повседневную жизнь, урегулирование имущественных вопросов, возникавших при отречении от мира и т.п. Можно заключить, что «Устав» Василия Великого очень близок к тем критериям, которыми К. Галатариоту определяет понятие «ктиторский устав», поскольку написан основателем монастыря непосредственно для своей общины, и определяет все стороны жизни монастыря, включая и богослужебную практику.

От того же IV в. дошел до нас и «Устав» св. Пахомия, дошедший до нас в наиболее полном виде только в латинском переводе Иеронима¹⁶. Так же как и «Устав» Василия Великого данный корпус правил состоит из нескольких частей: «Правил» («Praecepta»), «Правил и установлений» («Praecepta et Instituta»), «Правил и судов» («Praecepta atque Judicia») и «Правил и законов» («Praecepta et leges»)¹⁷. А.Л. Хосроев в своей монографии задается вопросами, что послужило толчком к созданию правил, существовали ли они изначально в письменной форме¹⁸. Изложим кратко его заключения. Среди множества желающих отречься от мира в рамках Пахомиевой конгрегации изначально были люди имевшие разный культурный уровень и ставившие перед собой различные духовные задачи. Для

¹⁴ Данное письмо представляет собой небольшой свод правил и включает в себя как наставления, касающиеся выбора места для монастыря, необходимости чтения Священного Писания, воздержания, так и внешнего вида монаха, того, как следует ему носить одежду и какую, в какое время и как вкушать пищу.

¹⁵ «Τίς ἄμιλλαν ἀρετῆς καὶ παρήτηξιν, ἣν βροῦς γυμνασιῶν καὶ κανόνων ἠσφαλισάμεθα» (Ер. 6.4: *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres* / Ed. P. Gallay. Paris, 1964. Vol. 1).

¹⁶ Библиографию литературы, посвященной истории складывания устава Пахомия, и краткое введение в проблему см.: *Хосроев А.Л. Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества*. СПб., 2004.

¹⁷ *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pachome, épître de S. Théodore et «Liber» de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme* / Ed. par A. Boon. Louvain, 1932.

¹⁸ *Хосроев А.Л. Пахомий Великий*. С. 162–170.

того чтобы объединить их в единую монашескую общину, требовалось создать правила «обязательные для всех». Впервые говорится о правилах в пассаже «Жития Пахомия» о монахах, которых Пахомий изгнал из своего монастыря, дав им при этом «канон собрания и другие необходимые правила». А.Л. Хосроев задается резонным вопросом: «Были ли тогда эти правила уже записанными (и кем), трудно сказать, поскольку эти люди, которые были крестьянами из окрестных деревень, едва ли умели читать»¹⁹. Также он отмечает, что «Житие Пахомия» дает возможность во многих случаях проследить, благодаря какой именно жизненной коллизии возникало то или иное правило.

Очевидно, что «Устав» св. Пахомия, также как и «Устав» св. Василия (даже если какая-то его часть сложилась уже после смерти основателя конгрегации), имеет все черты «критического устава» и также направлен на строгую фиксацию традиции, его предназначение — в точности донести до монахов представления Пахомия о монашеском делании.

Следующая группа источников — это законодательство императора Юстиниана о монастырях, которое представляет собой не отдельный сборник, но значительное число законов, как включенных в его Кодекс, так и дошедших до нас в составе Новелл²⁰. По своей обширности, по числу трактуемых вопросов, оно может смело быть названо «квази-уставом». Все эти законы условно можно поделить на две части: «монахи и государство» и «монахи-монастырь/Церковь». В первую группу входят законы (надо сказать, что Юстиниан здесь не был первопроходцем, первые законы на эту тему были приняты еще в конце IV — начале V в.), относящиеся к области наследственного и семейного права, регулирующие те вопросы, которые нередко возникали при уходе в монастырь одного из членов семьи (упразднение *patria potestas*, брака, возврат приданного имущественные споры и т.п.); участие монахов в судопроизводстве; отношение к опеке и попечительству; налоговые привилегии для монахов.

Во вторую группу попадают законы, регламентирующие внутреннюю жизнь монашеских объединений: поступление в монастырь, принятие пострига, управление монастырем и выборы игумена, же-

¹⁹ Там же. С. 164.

²⁰ Justinian. Corpus Iuris Civilis / Ed. T. Mommsen and P. Krueger. Berlin, 1967. Т. II. Codex Justinianus; Т. III. Novellae. Помимо законов, изданных собственно императором Юстинианом, в Кодекс были включены, полностью или частично, также и законы его предшественников.

лательный для властей тип монашеской общины, отношение монастырей и монахов с епархиальным архиереем и т.п.

В рамках данной статьи первая группа законов, составленная ради нужд государства и в рамках позднеримской правовой системы, будет оставлена в стороне. Наибольший интерес представляет вторая группа законов. Каковы были источники, из которых черпал материал благочестивый император, насколько он им следовал, а насколько старался переделать²¹, это предмет отдельного исследования. Однако несомненно, что этот свод правил создавался на базе существовавшей к тому моменту уже более двухсот лет монашеской традиции, а именно той ее части, которая была ориентирована на общежительный *modus vivendi*. В таком виде законодательство Юстиниана является примером не только фиксации традиции, но и, безусловно, попытки привнести в нее нечто новое.

Это практически все письменные установления, дошедшие до нас от этой эпохи²². Однако как структурно организовывалась жизнь великого множества прочих монастырей? Очевидно, что часть настоятелей могли ориентироваться на хорошо известные им уставы, своды правил, внося в них некоторые добавления, но большинство монастырей жило по своим собственным законам, обычно неписанным, передававшимся изустно²³, зачастую на протяжении нескольких поколений.

Во многих житиях можно встретить описание более или менее пространных предсмертных напутствий и наставлений игумена монастыря его братии, в которых он призывает хранить то, что он заповедал или передал монахам. Так, например, Ипатий, игумен Руфинианского монастыря в Константинополе (V в.) призывает сохранять переданные им предания²⁴.

²¹ Можно привести в качестве примера попытку Юстиниана искоренить распространенную практику «двойных монастырей».

²² Есть еще один крайне любопытный пример едва ли не самого раннего дошедшего до нас игуменского завещания (если не считать относящейся к IV в. «Книги Орсиция», иначе называемой «Завещанием Орсиция», составленной одним из преемников Пахомия, но дошедшей до нас только на латинском языке). Речь идет о завещании апы Авраама, составленном в нач. VII в. Целью этого документа было передать монастырь преемнику основателя монастыря, с тем, чтобы он не достался его родственникам.

²³ Применительно к более поздней эпохе такое же наблюдение делает в своей статье и К. Галатариоту (Р. 87): «Без сомнения значительное число киновий, лавр, иримитриев должно было существовать, не имея письменного устава. Они просто следовали устному “правилу”, “парадосису” монастыря. Практика написания типиков развивалась, по всей видимости, постепенно...»

²⁴ «καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, ἃ ἐδιδάχθην ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, τὰς παραδόσεις κατέχετε» — *Callimicos. Vie d'Hypatios* / Ed. G.J.M. Bartelink. Paris, 1971. P. 286.

В «Житии Саввы Освященного» говорится о том, что Савва запретил принимать в свои лавры послушниками юношей, еще не носящих бороды. Этот запрет представляется как традиция, восходящая через Евфимия к скитским отцам²⁵. Таким образом, в данном случае законоположение не является собственным нововведением Саввы, но общим правилом для монастырей определенного типа Палестины и Египта (Скита). Однако под «преданием» могли пониматься и установления, введенные конкретными аввами, как в вышеприведенном примере с Ипатием. К этому можно добавить и последние строки его жития, в которых сказано, что братия монастыря следовала «преданиям отца»²⁶. Интересный пример того, как могло зародиться частное установление/предание, показано в алфавитном собрании Апофтегм. Авва Сисой, желая победить сон, повесил себя на скале, но появившийся ангел освободил его и запретил ему впредь поступать таким образом, а также передавать другим таковое установление²⁷. Наиболее частотными терминами «предание», «законоположение» являются в житиях, написанных Кириллом Скифопольским: Саввы, Феодосия и Герасима (если принять точку зрения, что житие последнего составлено именно Кириллом). Применительно к общине Герасима в тексте сказано, что он создал среди лавры киновию и «законоположил» (*ἐνομοθέτησε*), чтобы там постигали азы монашеской жизни новоначальные иноки²⁸. Евфимий Великий дважды в своей предсмертной беседе увещевает хранить его заповеди²⁹, хотя здесь речь идет однозначно о своде морально-этических норм, а не о правилах лавриотской жизни, в техническом смысле слова. Кирилл несколько раз подчеркивает, что Савва был законоположитель (*νομοθέτης*) для всех отшельников³⁰.

О существовании в обителях, созданных Саввой, набора правил и установлений ясно говорится в его житии. Причем существовало два варианта таких правил: для киновий и для лавр. О первых упо-

²⁵ «τοῦτο δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι τῆς Σκήτεως πατέρες ἐνομοθέτησαν καὶ ἐμοὶ παραδέδωκαν οἱ περὶ τὸν μέγαν πατέρα ἡμῶν Εὐθύμιον» — *Kyrillos von Skythopolis. Vita Sabae* / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 114. (Ср. P. 91).

²⁶ «παραδόσεις τοῦ πατρὸς» — *Callinicos. Vie d'Hypatios*. P. 298.

²⁷ «μὴτε ἄλλοις παραδοῦναι τὴν τοιαύτην παράδοσιν» — PG. T. 65. Col. 404.

²⁸ *Vita Gerasimi* / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus // Ἐνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς στ ἀχουολογίας. St. Petersburg, 1897. Vol. 4. P. 176.

²⁹ «τὰς ἐντολάς μου ἀπρώτους φυλάξατε» — *Kyrillos von Skythopolis. Vita Euthymii* / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 58.

³⁰ *Kyrillos von Skythopolis. Vita Sabae*. P. 91, 115, 166.

минается в связи с созданием лавры Занос, которой Савва передал правила прочих своих киновий³¹, о лавриотских правилах говорится в связи с лаврой Иеремии, причем почти в тех же самых словах³². Вопрос заключается в том, в какой форме существовали эти правила при жизни св. Саввы — в письменной или устной. Сам термин *παράδοσις* не несет в себе указаний на возможное решение проблемы, поскольку в большинстве случаев его словоупотребления понять, идет ли речь о письменном учении/предании или устном можно лишь из контекста, задача облегчается лишь тогда, когда термин сопровождается определением (например, «неписанный»)³³ или уточнением (например, «либо устно, либо посредством послания»)³⁴. Как нам кажется, скорее об устной традиции, чем о письменной фиксации, свидетельствует употребление этого термина во множественном числе, как это видно в приведенных ранее отрывках из «Жития Ипатия». Также не может помочь и попытка решить проблему, исходя из значения слова «канон». То, что в более позднюю эпоху существовал письменный устав Мар Сабы (мы сознательно не касаемся литургического устава, дошедшего под именем св. Саввы), хорошо известно из опубликованной А. Дмитриевским рукописи XII–XIII вв., происходящей из Синайского монастыря³⁵. Безусловно, генетически этот устав восходит к значительно более ранней традиции, однако сложно сказать, в какой мере. Джозеф Пэтрич, интерпретируя вышеприведенные отрывки, считает, что эта ранняя традиция (упомянутые выше *παράδοσις* и *κανόνες*) существовала в письменном виде³⁶.

При всем уважении к мнению столь авторитетного ученого хотелось бы высказать предположение, что установления, введенные Саввой для своих монастырей, существовали все-таки в устном виде, как и в подавляющем большинстве монастырей той эпохи (например, приведенный в качестве примера монастырь Ипатия). К предположению о бытовании свода правил монастырских общин

³¹ «τοὺς κανόνας τῶν ἄλλων αὐτοῦ κοινοβίων παρέδωκεν» — Ibidem. P. 133.

³² «παραδοὺς αὐτοῖς τοὺς τῆς ἑαυτοῦ Μεγίστης λαύρας κανόνας» — Ibidem. P. 179.

³³ «ἄς ἐκ τῆς ἀγράφου παραδόσεως τῶν πατέρων διεδεξάμεθα» — *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* / Ed. B. Pruche. Paris, 1968. 9.22.

³⁴ «Κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε, εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς» — Ibidem. 29.71

³⁵ «Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ ἁγίου Σάββα». *Дмитриевский А. Описание литургических рукописей*. Киев, 1895. Т. 1. Стр. 222–224.

³⁶ *Patrich J. Sabas, The Leader of Palestinian Monasticism*. Washington, 1995. P. 255–258.

в устной форме нас приводит как общий контекст жития, так и его заключительный пассаж. В нем говорится, как Савва незадолго до своей смерти призвал наиболее уважаемых монахов Лавры и назначил своего преемника, которому предписал сохранять нерушимо установления³⁷, принятые в его монастырях и дал их ему в письменном виде³⁸. Вот этот особый акцент на слове ἐγγράφος, единственный раз употребленном рядом с термином παράδοσις, и позволяет, на наш взгляд, поставить под сомнение тезис, что свод правил существовал в письменной форме задолго до кончины Саввы. Весьма вероятно, что незадолго до своей смерти Савва решил зафиксировать свои представления о монашеском делании и о правильно устроенном монастыре, дабы сохранить неизменной традицию, оградить ее от искажений, особенно учитывая тот факт, что он был основателем и духовным руководителем не одного, но множества монастырей, как общежительного, так и лавриотского типа.

Однако такая письменная фиксация традиции, при жизни основателя монастыря, представляет собой, на наш взгляд, скорее исключение, чем правило. Хотелось бы высказать следующее предположение. Фиксация традиции могла осуществляться после смерти основателя монастыря не только в виде некоего набора правил основанной им обители. Тем же целям, как нам представляется, могли служить и жития, написанные вскоре после завершения земной жизни первого настоятеля монастыря их учениками. И действительно, в таких подробных житиях, как жития, составленные Кириллом Скифопольским или Каллиником, можно найти не только биографические сведения о святом, рассказы о чудесах, совершенных им, но и немало данных об устройстве основанной им обители.

Таким образом, житие в данном случае выступает как своеобразный заменитель несуществующего устава, типика. Оно содержит правила монашеской жизни, как духовной, так и материальной, определяет дисциплинарные наказания (сведения о которых, как правило, можно почерпнуть, из примеров наведения порядка в монастыре игуменом), приоткрывает завесу над богослужебной и индивидуальной молитвенной практикой, принятой в монастыре.

³⁷ Именно так представляется мне наиболее правильным перевести в данном контексте «τὰς παραδόσεις».

³⁸ «παραγγεῖλας αὐτῷ τὰς παραδόσεις τὰς παραδοθείσας ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸν μοναστηρίοις ἀπρώτους διαφυλάξαι δοὺς αὐτῷ ταύτας ἐγγράφος» — *Kyrrillos von Skythopolis*. Vita Sabae. P. 182.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Безобразов П.* Материалы для истории византийской империи: I. Не изданный монастырский устав // ЖМНП. 1887. Ч. 254. Ноябрь — Декабрь. С. 65–78.
- Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1895. Т. 1: Турика; Киев, 1917. Т. 3: Турика. Ч. 2.
- Мансветов И.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885.
- Хосроев А.Л.* Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества. СПб., 2004.
- Basile de Césarée.* Sur le Saint-Esprit / Ed. B. Pruche. Paris, 1968. P. 250–530.
- Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)* // PG. Т. 65. Col. 72–440.
- Basiliius Caesariensis.* Regulae fusius tractatae // PG. Т. 31. Col. 889–1052.
- Basiliius Caesariensis.* Regulae brevius tractatae // PG. Т. 31. Col. 1051–1306.
- Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments / Ed. by J. Thomas and A.C. Hero. Dumbarton Oaks, 2000. 1–5 vol.
- Callinicos.* Vie d'Hypatios / Ed. G.J.M. Bartelink. Paris, 1971. P. 62–298.
- Dujcev I.* Il Tipico del monastero di S. Giovanni nell'isola di Pantelleria // Bollettino della Badia greca di Grottaferrata. 1971. Vol. 25. P. 3–17.
- Gribomont J.* Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile. Louvain, 1953.
- Galatariotou Catia.* Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study // REB. Paris, 1987. Т. 45. P. 77–138.
- Fedwick P. J.* A Study of the Manuscript tradition // Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. Turnhout, 1997. Vol. 3: The Ascetica.
- Janin R.* Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et typica (Xe–XIVe siècle) // REB. Paris, 1964. Т. 22. P. 5–44.
- Justinian.* Corpus Iuris Civilis / Ed. T. Mommsen and P. Kreuger. Berlin, 1967. Т. II. Codex Justinianus; Т. III. Novellae.
- Kyrrillos von Skythopolis.* Vita Euthymii / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 3–85.
- Kyrrillos von Skythopolis.* Vita Sabae / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 85–200.
- Meester Pl. de.* Les typiques de fondation (Typika ktetorika) // Studi bizantini e neoellenici. 1940. Vol. 6. P. 496–508.
- Pachomiana Latina.* Règle et épîtres de S. Pachome, épître de S. Théodore et «Liber» de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme / Ed. Par A. Boon. Louvain, 1932.
- Palladius.* Historia Lausiaca / Ed. G.J.M. Bartelink. Verona, 1974.
- Patrich J.* Sabas, The Leader of Palestinian Monasticism. Washington, 1995.
- St. Basile.* Lettres / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1957. Vol. 1.

St. Grégoire de Nazianze. Lettres / Ed. P. Gallay. Paris, 1964. Vol. 1.
Testamentum Theodori Studiti // PG. T. 99. Coll. 1813–1824.
Vita Gerasimi / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus // Ανάλεκτα Τεροσολυμικῆς
σταχυολογίας. St. Petersburg, 1897. Vol. 4. P. 175–184.

Anna Vankova

«THE COMMANDMENTS I HAVE GIVEN YOU SHALL BE KEPT INTACT»: THE LIVES AND TRADITION FIXING IN EARLY BIZANTINE MONASTERIES (THE 5TH AND 6TH CENTURIES)

The article deals with the problems of whether there was in the IV–VI c. an equivalent for the ktetorikon typikon and if so, in what form it could have existed; how the oral tradition was transmitted or recorded after the monastery founder's death in case he hadn't left neither written orders nor «rules». Having analysed various groups of sources (St. Basil the Great's and St. Pachomius's Rules, Justinian's legislation and Lives of the Saints), the author arrived at the conclusion that the Life of the founder of the monastery, written soon after his death by his disciple, could have been a kind of a substitute for the ktetorikon typikon which failed to appear.

Key words: Rule, Typikon, Life, oral tradition, tradition fixing, monastery, superior/founder.

ОБРАЗ ПРАВИТЕЛЯ В «САГЕ ОБ ИНГЛИНГАХ»:
НАРРАТИВНО-ВЕРБАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

В статье предпринята попытка реконструировать образ правителя в «Саге об Инглингах» путем нарративно-вербального анализа ряда мотивов, восходящих к устной традиции. Изучение мотивов, связанных с функциями правителя (жреческая, военная и государственная), позволяет выявить три пласта исторической памяти (мифический, героико-эпический и близкий к реалиям эпохи викингов), использованных Снорри Стурлусоном для моделирования оснований власти древнейших скандинавских вождей. Мотив смерти-погребения рассматривается как средство сакрализации правителя и его власти, что в значительной мере обеспечивается поэтикой «Перечня Инглингов», который играет не только генеалогическую, но и мифологизирующую роль в тексте саги.

Ключевые слова: образ правителя, устная традиция, историческая память, «Сага об Инглингах», Снорри Стурлусон.

«Сага об Инглингах», начинающая «Круг Земной» (собрание королевских саг, приписываемое исландцу Снорри Стурлусону), состоит из кратких «жизнеописаний» представителей королевской династии Инглингов. Цель Снорри — дать историко-мифологическое обоснование прав потомков мифического конунга Ингви-Фрейра на Норвегию и объяснить вражду, раздирающую их род¹ — обуславливает особенности конструирования образа прошлого в саге. Композиция «Саги об Инглингах» воспроизводит генеалогическую цепочку древнейших правителей скандинавского Севера, которую положил в основу поэмы «Перечень Инглингов» норвежский скальд IX в. Тьодольв Хвинский. Однако, в отличие от Тьодольва, который акцентирует обстоятельства смерти своих героев, Снорри обращает внимание также на обстоятельства их жизни (в том числе, борьбу за власть), почерпнутые из неких прозаических рассказов, преимущественно устного происхождения².

¹ Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972. С. 78.

² Мельникова Е.А. Историческая память в устной и письменной традициях (Повесть временных лет и «Сага об Инглингах») // ДГ. 2001 год: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003. С. 76; Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов» в освещении исторической поэтики // Она же. Древнегерманская поэзия. Каноны и толкования. М., 2005. С. 111.

Е.А. Мельникова выделила в «жизнеописаниях» Инглингов ряд восходящих к устной традиции сюжетобразующих мотивов, которые выступали для Снорри способом моделирования «биографий» древнейших правителей Скандинавии³. Тот же ряд мотивов исследуется нами в плане реконструкции образа правителя в саге, причем первостепенное внимание уделяется их нарративно-вербальному отображению в тексте. Подобный подход позволяет выявить в «Саге об Инглингах» разные пласты исторической памяти и разную интерпретацию власти правителя.

Сюжетообразующие мотивы, на основе которых строятся рассказы об Инглингах, целесообразно, на наш взгляд, разделить на две группы: 1) мотивы, отображающие функции вождя («государственная», военная и жреческая), и 2) мотивы, отображающие начало и конец карьеры правителя (приход к власти и смерть-погребение). Согласно нашим наблюдениям, первые три мотива по-разному представлены в отдельных частях саги и отмечают своеобразие правления отдельного конунга; напротив, вторые два сообщают повествованию ту цельность и завершенность, которая накладывает отпечаток не только на композицию саги, но и на образ власти правителя.

ФУНКЦИИ ВОЖДЯ

Е.А. Мельникова отмечает неравнозначность в саге указанных мотивов: если мотив военных походов достаточно частотен, то мотив жречества — факультативен, а «государствообразующие» деяния конунгов занимают периферийное положение⁴. Как показывает приводимая ею таблица, из тридцати восьми правителей военная функция отмечена у двадцати четырех, жреческая у десяти и «государственная» — у девяти⁵. Согласно нашим наблюдениям, столь же неравнозначны нарративно-вербальные особенности реализации этих функций в тексте.

Основным вербальным маркером жреческой функции вождя выступает глагол *blóta* (с производными), встречающийся в одиннадцати эпизодах (2, 8–10, 15, 18, 21, 25, 34, 38, 43)⁶. Отметим неодинаковую зна-

³ Мельникова Е.А. Историческая память.

⁴ Мельникова Е.А. Историческая память. С. 78–79.

⁵ Там же. С. 84–92.

⁶ Здесь и далее оригинальный текст «Саги об Инглингах» цитируется по изданию: Heimskringla Snorra Sturlusonar. Reykjavík, 1946. В. 1. Арабские цифры обозначают номера глав.

чимость этой функции в разных частях саги: наиболее последовательно и определенно она представлена в деятельности первых «мифических» правителей, чьи имена по большей части совпадают с именами богов (Один, Ньёрд, Фрейр, Домальди — 2, 8–10, 15). В дальнейшем повествовании жречество перестает быть постоянным и необходимым признаком вождя и даже получает отрицательную оценку. Конунг Даг приносит в жертву кабана, так сказать, по частному поводу, чтобы узнать о судьбе пропавшего волшебного воробья (18); Гранмар участвует в жертвоприношениях по обычаю («так как было принято весной приносить жертвы за мир»⁷ — 38), однако упоминается этот факт исключительно в связи с предсказанием его смерти. Ингви, брат Альва, получает титул жреца («страж алтаря» — *vörðr véstalls*) не в прозе Снорри, а в цитируемой строфе Тьодольва (21), где титул выступает как кеннинг. Жертвоприношения в Упсале, главном капище свеев, совершавшиеся во время правления Энунда, упомянуты лишь как предлог для многолюдных игр, на которых не лучшим образом показал себя сын его Ингьяльд (34). Наконец, мотив жречества в биографии Ауна и Олава Лесоруба явно обретает негативный оттенок, независимо от того, как относились к жреческим обязанностям сами персонажи. Аун, усердно приносивший жертвы Одину, заботился лишь о продлении собственной жизни (25); Олав, который «пренебрегал жертвоприношениями» (43), был принесен в жертву из-за неурожая. Причем в последнем случае Снорри ставит под сомнение саму необходимость жертвоприношений: «те из шведов, что умнее, однако, видели: голод из-за того, что народу больше, чем земля может прокормить» (43). Жреческая функция всего два раза включена в постоянную характеристику правителя (*blótmaðr mikill* об Ауна и *litill blótmaðr* об Олаве Лесорубе), причем в обоих случаях теряет свое значение из-за негативного подтекста. Таким образом, мотив жречества не имеет в саге ни постоянства, ни достаточно устойчивых и частотных вербальных маркеров.

Спорадически появляется в тексте «государственная» функция вождя, что объясняется, по-видимому, тем, что «сама эпоха, о которой повествуется в «Саге об Инглингах», не давала для этого оснований»: в те времена «в Скандинавских странах... тенденции к образованию государства еще не проявились»⁸.

⁷ Русский перевод «Саги об Инглингах» цитируется по изданию: *Снорри Стурлусон. Круг Земной* / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.

⁸ *Мельникова Е.А. Историческая память. С. 79.*

По нашим наблюдениям, «государственная» функция вождя предстает в повествовании не вполне отчлененной от других его функций. Так, сбор дани (*skatt, skattgjafar*) первыми «мифическими» правителями — это, скорее, обратная сторона их жреческой функции: с их сокровищами ассоциируется урожай и мир в стране (8–10). Связаны со жреческой функцией и установленные Одином законы (*lög*), ибо они регулируют отношения людей с потусторонним миром, ср. «каждый должен прийти в Вальгаллу с тем добром, которое было с ним на костре» (8). В «государственной» деятельности Фрейра основание столицы отождествляется с воздвижением языческого капища (10); напротив, основание Одином Сигтун выглядит как военный акт: «Все земли, которыми он там завладел, он назвал Сигтунами» (5). Расширение своих владений Ингьяльдом Коварным (подчинял местные земли, убивая конунгов) и Иваром Широкие Объятья (подчинил другие страны) выглядит более как военная экспансия (внутренняя и внешняя), нежели «государствоустроительная» деятельность (39, 41).

По существу, мирная работа по обустройству страны присутствует лишь в жизнеописаниях Энунда по прозвищу Дорога и Олава Лесоруба. Однако в отношении Олава Снорри замечает, что проводимая им расчистка лесов вызывала насмешки (42). Что же касается Энунда, то его странная гибель под лавиной из камней и глины в некоем «небесном» пространстве (*Himinfjöll* «Небесные горы» в стихах Тьодольва и *Himinheidr* «Небесная пустошь» в прозе Снорри — 35) не представляет ли символический ответ Иного мира на нарушение неписаных правил поведения конунга? Детализация Снорри подобных эпизодов в жизни своих героев может быть приписана не столько его интересу к «государственной» деятельности вождя, сколько попытке объяснить необычное прозвище⁹. Разнообразие ситуаций, с которыми связывается в саге «государственная» функция вождя, обуславливает и отсутствие сколько-нибудь ярко выраженных вербальных стереотипов.

Иная картина складывается при рассмотрении мотива военных деяний (походов) вождей. Этот мотив не только более частотен, но и находит стереотипное вербальное и нарративное выражение — прежде всего, через слова, производные от *herr* «войско» (*herja*,

⁹ Иной взгляд, утверждающий специальный интерес Снорри к «государствоустроительным» деяниям конунгов, высказан в: Мельникова Е.А. Историческая память. С. 79.

hermaðr, *hernað*, *herfang* и т.п., см. таблицу) и вводные характеристики персонажей. Начинаясь от времен доисторических, рассказ доходит до конца первой трети IX в., т. е. захватывает эпоху формирования движения викингов: ее отзвуком, в числе прочего, служат появляющиеся примерно с середины рассказа слова *viking* «военный набег» (21–22, 28, 47) и *vikingr* «викинг» (37, 47).

Представленное в нашей таблице соотношение словоупотреблений *herr* (и производных) с персонажами и эпизодами (главами) показывает два важных момента: 1) весьма широкий охват данным мотивом представленных в саге персонажей и эпизодов и 2) неравномерность распределения указанных слов в тексте, которая сопровождается изменением соотношения военной функции вождя с другими его функциями¹⁰.

Далее мы попытаемся связать указанные особенности текста «Саги об Инглингах» с гетерогенностью образа власти правителя в сознании Снорри, где, на наш взгляд, совмещаются три разных пласта, последовательно сменяющие друг друга в рассказе; с известной долей условности обозначим их как мифический, героико-эпический и реальный¹¹.

Мифический пласт в образе власти правителя

Первые, укорененные в мифе правители (Один — Ньёрд — Фрейр — Фьёлнир) еще не нуждаются для утверждения своей власти в насилии как таковом. Их власть имеет, скорее, жреческо-магические основания. Так, первый правитель Один представлен как «великий воитель» (*hermaðr mikill* — 2), но при упоминании его завоеваний момент насилия затушевывается, а на первый план выдвигаются провидческие способности, хитрость и магия.

Характерно, что уже при первом упоминании страны Асов Один, по сути, выступает главой верховных жрецов-диев, которые «должны были совершать жертвоприношения и судить народ» (2); его

¹⁰ Весьма немногочисленные в первой трети саги (1–17) наименования с корнем *her-* резко возрастают во второй трети (18–33), а затем сокращаются в последней трети (34–49).

¹¹ Указанные пласты в образе правителя до известной степени соответствуют классификации Инглингов, представленной в работе: *Лебедев Г.С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005. С. 208–211. Однако наша классификация имеет основой не сведения о вождях за пределами саги, а нарративно-вербальный анализ текста. О.А. Смирницкая отмечает, что текст «Перечня Инглингов» «дает некоторые основания для хронологической стратификации имен» (*Смирницкая О.А.* «Перечень Инглингов». С. 112, сноска 6).

столица Асгард отождествлена с главным капищем страны. Дии (*díar*) именуются также *dróttnar* «владыки» — термином, который затем переходит на династию Инглингов. Функция управленческая слита здесь с функцией жреческой. Сам Один, будучи «великим воителем», собственно, не столько завоевывал окружающие державы, сколько «присваивал» (*eignaðisk*) их, причем, как отмечает сага, большую роль играла в этом его личная магия-харизма¹². Правда, война Асов с Ванам ведется насильственными методами («*herjuði hvárir land annarra ok gerðu skaða*» — «они разоряли и опустошали страны друг друга» — 4), однако те не дают результатов, и дело заканчивается миром.

Примечательна мотивировка переселения Одина, а также трактовка его военных действий в сравнении с действиями римлян. Один ведет свой народ на север не потому, что ему пришлось, как другим правителям, бежать от натиска римлян¹³, но потому, что он «был великим провидцем и колдуном... знал, что его потомство будет населять северную окраину мира» (5). Завоевательные действия римлян и Одина обозначены разными глаголами: римляне «покоряли себе все народы» («*brutu undir sik allar þjóðir*», форма *brutu* от *brjóta*, в первичном значении «ломать»); Один же «завладел (букв. «присвоил», *eignaðisk*. — Н.Г.) землями в Стране Саксов», поставив там своих сыновей правителями (5). В первом случае ярче выражен элемент насилия; во втором случае на первый план выступает не захват власти, а ее передача внутри рода¹⁴.

Схожие оттенки, связанные с родовым и/или магическим началом, обретают действия Одина по захвату земель шведского конунга Гюльви. Датский остров Селунд «выпахали» для него в море наделенные сверхъестественной силой сыновья Гевьюн, на которой впоследствии женился его сын Скъэльд; земли в Швеции он получил благодаря тому, что превзошел Гюльви «в разных хитростях и мороченьях» (5).

¹² «Он был настолько удачлив в битвах, что одерживал верх в каждой битве, и поэтому люди его верили, что победа всегда должна быть за ним», и т.д. (2).

¹³ «В те времена правители римлян ходили походами по всему миру и покоряли себе все народы, и многие правители бежали тогда из своих владений» (5).

¹⁴ Подобный акцент отмечается ранее в эпизоде длительного отъезда Одина, когда его братья Вили и Ве вступили в брак с его женой, чтобы наследовать власть (3). Данный обычай несет следы «священного брака» (*hieros gamos*), известного у многих народов древности. Женщина также играет роль в захвате власти в эпизоде с Гевьюн (5).

В связи с этим заметим, что «жреческую» функцию первых Инглингов точнее было бы назвать «жреческо-магической»¹⁵. Действительно, в обязанности Одина, как первого среди владык-жрецов (*díar, dróttnar*), входило не только «защищать страну», но и «приносить жертвы за урожайный год», по его инициативе были установлены обычаи жертвоприношений (8) и т.п. Вместе с тем, на первый план в рассказе выступает не Один-жрец, а Один-маг, Один-колдун, наконец, наделенный сверхъестественными способностями харизматик. Снорри не жалеет красок при описании превышающих обычные человеческие силы умений (*atgörvi*) и искусств (*íþróttir*), которыми владел Один (4, 6–7)¹⁶; отдельно упоминается особое харизматическое воздействие на окружающих: «Когда он сидел со своими друзьями, он был так прекрасен и великолепен с виду, что у всех веселился дух. Но в бою он казался недругам ужасным» (6). Правда, это личное качество Одина Снорри пытается представить как некий ловкий трюк: «И все потому, что он владел искусством менять свое обличье как хотел» (6). Однако благодаря обилию таких способностей в образе Одина сквозь культурного героя, каким стремится изобразить его Снорри, проглядывает языческий бог. Таким образом, власть Одина базируется, прежде всего, на его божественном происхождении, а не военной или ритуальной функции.

В правление Ньёрда и Фрейра жреческо-магическая и харизматическая составляющая власти полностью вытесняет военную функцию. Оба вождя совершают жертвоприношения и берут дань, обеспечивая народу мир, урожай, богатство (9–10). Вместе с тем, их жреческая функция отходит на задний план: Снорри неоднократно связывает царившее в их годы благополучие с самими вождями¹⁷. Мир и благо-

¹⁵ А.Я. Гуревич задавался вопросом о том, «получали ли вожди от богов могущество в силу своего происхождения от них или же вследствие ритуальных действий и жертвоприношений» (Гуревич А.Я. «Круг Земной» и история Норвегии // Снорри Стурлусон. Круг Земной. С. 616). На наш взгляд, следует различать ритуальную сторону жреческой функции (участие в жертвоприношениях) и другие способы общения вождя с потусторонним миром (посредством колдовства или магии, а также личной харизмы).

¹⁶ Целый ряд этих способностей и атрибутов упоминается Снорри в «Младшей Эдде» («Видение Гюльви»), где Один выступает в роли языческого бога.

¹⁷ Ср.: «Á hans dögum var friðr allgóðr ok alls konar ár, svá mikit, at Svíar trúðu því, at Njörgðr réði fyrir ári ok fyrir fésælu manna» (9) — «В его дни царил мир, и был урожай во всем, и шведы стали верить, что Ньёрд дарует людям урожайные годы и богатство»; «Þá var ok ár um öll lönd, ok kenndu Svíar þat Frey» (10) — «Тогда были урожайные годы во всех странах. Шведы приписывали их Фрейру».

денствие по смерти Фрейра продолжаютя благодаря сохранению его тела в кургане, а не просто вследствие принесения жертв.

Поворотным оказывается в рассказе эпизод с Фьельниром, сыном Фрейра. Его кончина (утонул в чане с медом после пира) подтверждает нарушение благополучных отношений с потусторонним миром: Фьельнир «захлебывается» в своей удаче, материализованной в священном напитке (11)¹⁸. Наследники Фьельнира — Свейгдир, Ванланди, Висбур, Домальди — теряют способность приносить стране благоденствие; их соприкосновение со сферой сверхъестественного имеет разный характер, но один результат — смерть. Так, Свейгдир, сын Фьельнира, стремится возобновить контакт с теми полумифическими мирами, куда, по преданию, удалился по смерти «старый Один», а жену себе берет из Жилища Ванов. Его странствия (Страна Турок и Великая Швеция) имитируют странствия Одина¹⁹; однако попытка проникнуть в Жилище Богов кончается трагически (эпизод с карликом — 12). Путешествие Ванланди, сына Свейгдира, в Страну Финнов изображено как обычный военный поход²⁰, но акцент ставится не на трофеях, а на колдовских способностях его финской супруги (13)²¹. В центре эпизода — его неудачный опыт в отношениях с миром колдунов, т. е. тем миром, который был доступен Одину, но стал роковым для Ванланди. Его сын Висбур также неспособен противостоять проклятию колдуньи Хульд, наложенному на золотую гривну (воплощение родовой удачи). Наконец, в эпизоде с Домальди на первый план выступает жреческая функция вождя как ритуальная мера воздействия на потусторонние силы, но дело заканчивается принесением в жертву самого Домальди, чем, очевидно, обеспечиваются мир и урожай в правление его сына Домара²². Однако ни Домар, ни сын его Дюггви (16–17) не отличаются

¹⁸ Ряд исследователей видит в смерти Фьельнира отзвук жертвоприношения, представленного Снорри как несчастный случай (Мельникова Е.А. Историческая память. С. 78).

¹⁹ «Hann fór með tolfta mann víða um heiminn» (12) — «он ездил сам-двенадцатый по всему свету».

²⁰ «Hann var hermaðr mikill, ok hann fór víða um lönd» (13) — «он был очень воинствен и много странствовал».

²¹ О восприятии финнов как колдунов в «Круге Земном» см., например: Aalto S. Alienness in *Heimskringla*: Special Emphasis on the *Finnar* // Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages / Papers of the 12th International Saga Conference. Bonn, 2003. P. 1–7.

²² «Hann réð lengi fyrir löndum, ok var þá góð árferð ok friðr um hans daga» (16) — «Он правил страной долго, и при нем были хорошие урожаи и мир».

сверхъестественными способностями: им не дано вернуть утраченную харизму предков.

Правление Дюгви особо отмечается Снорри в другом отношении: «Дюгви был первым из своих родичей назван конунгом», в то время как прежние правители назывались «дроттины» (17)²³. Это упоминание — поворотный пункт в рассказе, маркирующий смену акцентов в образе власти правителя²⁴. По нашим наблюдениям, эта смена касается, прежде всего, усиления военной функции в осуществлении власти, что придает рассказу новый оттенок — героико-эпический²⁵.

Героико-эпический пласт в образе власти правителя

В жизнеописании Дага, сына Дюгви (18), вновь возникает мотив военных деяний, но уже в иной трактовке — как жизненная необходимость, естественный способ отстоять власть и репутацию. Вместе с тем, начиная с рассказа о Даге, повествование перемещается в иное, менее мифологизированное пространство и обретает исторические черты (хотя сам Даг еще сохраняет сходство с Одином: его волшеб-

²³ «Dyggvi var fyrst konungr kallaðr sinna ættmanna, en áðr váru þeir dróttnar kallaðir» (17).

²⁴ Даже если признать, что, меняя титул Дюгви с «дроттина» на «конунг», Снорри всего лишь «ошибочно» следовал примеру Тьодольва (*Стеблин-Каменский М.И. Примечания // Снорри Стурлусон. Круг Земной. С. 636*), остается вероятность, что Тьодольв заимствовал этот факт из устной традиции, где смена наименования могла маркировать какие-то изменения в осознании характера власти (хотя впоследствии эти наименования могли восприниматься как синонимы).

²⁵ Снорри (или предание) связывает Инглингов (по материнской линии) с родом мифического родоначальника Рига (под чьим именем скрывался бог Хеймдалль), который стал прародителем трех социальных слоев, в том числе знати. В эддической «Песни о Риге» говорится (строфы 36, 45), что божественный первопредок дал свое имя Ярлу, прародителю военной знати, а тот передал его своему сыну Кону Юному, чье имя и прозвище (*Konr Ungr*) обыгрывают структуру слова *konungr*. Его-то, по-видимому, и делает Снорри предком Дюгви, от которого тот получил наследный титул. Примечательно, что концовка песни, по мнению исследователей, позволяет допустить, что Кон одерживает победу над вождем по имени Данп и женится на его дочери (*Стеблин-Каменский М.И. Примечания // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 700*), т. е. становится родоначальником династии военных вождей. Таким образом, титул «конунг» — в контексте той родословной, с которой связывает его Снорри — получает, прежде всего, воинские ассоциации. Родословие «Риг (Хеймдалль) — Ярл — Кон (Риг) — Данп», реконструируемое на основе «Песни о Риге» и некоторых других источников, соединяет мифологический и эпический пласты преданий воедино. Возможно, поэтому оно послужило для Снорри удобным средством для переключения повествования из мифологического плана в героико-эпический.

ный воробей, который летал в разные страны и многое ему рассказывал — отголосок воронов Одина, Хугина и Мунина). Если Великая Швеция и Страна Турок, по которой странствуют Один и Свейдир, пребывает в одном измерении с Жилищем Богов и Жилищем Ванов, то Страна Готов, куда отправляется Даг, имеет более точные ориентиры, ср. такие топонимы, как *á Reidgotaland*, *á Vörva*, etc.²⁶

Мотивы появления Ванланди в Стране Финнов (13) неясны — напротив, Даг вынужден идти войной в Страну Готов, чтобы отомстить за убийство своей волшебной птицы; характерно также, что описание похода Дага обнаруживает детали, сопряженные с насильем²⁷. Те же особенности отличают рассказ о походе Агни, сына Дага, в Страну Финнов: наряду с насильем упоминаются трофеи, одновременно повышается частотность слова *herr* и производных²⁸.

Примечательно, что Снорри счел нужным завершить посвященный Дагу эпизод метаязыковым комментарием: «Í þann tíma var sá höfðingi gramr kallaðr, er herjaði, en hermenninir gramir» (18) — «В те времена правитель, который совершал набеги, звался лютым, а его воины — лютыми». Конечно, нельзя исключить, что слова Снорри направлены в первую очередь на то, чтобы пояснить употребление этого термина в последующих стихах Тьодольва. Вместе с тем, данное пояснение вполне соответствует появлению в повествовании героико-эпических акцентов. Возможно, Снорри намеренно акцентирует в своем рассказе термин *gramr* «лютый», истолковывая его как особый (очевидно, похвальный) эпитет, которым наделялись участники военных похо-

²⁶ «...spörinn flaug á Reidgotaland á bæ þann, er á Vörva hét.. <...> ...þeir fógu... þar sem hét Skjótansvað eða Várnað». Комментатор замечает, что автор саги понял слово *Vörvi* как название местности, хотя, возможно, оно означает «побережье» (Стеблин-Каменский М.И. Примечания // Снорри Стурлусон. Круг Земной. С. 636). На наш взгляд, эта «ошибка» неслучайна: за ней нам видится стремление Снорри сделать топонимику рассказа более реалистической, чем в предыдущих главах.

²⁷ «...fekk þau svör, at spörr hans var drepinn á Vörva. Síðan bauð hann út her miklum ok fór til Gotlands; en er hann kom á Vörva, gekk hann upp með her sinn ok herjaði... Dagr konungr snöri herinum til skipa, er kvöldaði, ok hafði drepit mart fólk ok mart handtekit» (18) — «...получил ответ, что воробей убит в Вёрви. Тогда он собрал большое войско и направился в страну готов. Подъехав к Вёрви, он высадился со своим войском и стал разорять страну... К вечеру Даг повернул с войском к кораблям, перебив много народа и многих взяв в плен».

²⁸ «Þat var eitt sumar, er Agni konungr fór með her sinn á Finnland, gekk þar upp ok herjaði. <...> Agni konungr fór herskildi um Finnland ok lagði undir sik ok fekk stórmikit herfang» (19) — «Одним летом Агни конунг отправился со своим войском в Страну Финнов, высадился там и стал разорять страну. <...> Агни конунг разорял Страну Финнов и покориł ее себе, и взял большую добычу».

дов, чем дает им косвенную оценку. В контексте явно обыгрывается многозначность данного слова, которое могло обозначать как лицо («князь, герой»), так и его качество («разгневанный, свирепый, лютый»). Далее в саге появляется еще один похожий термин — *kappi* «отважный боец, герой, витязь» (22, etc.), а также хвалебные эпитеты *frægr*, *ágætr* «знаменитый, прославленный» (21, 22, etc.)²⁹. Таким образом, возникает «эпизированный» образ военного похода, где на первом месте находятся добыча и слава.

Героико-эпические оттенки в образе военного похода главенствуют на протяжении глав 18–32, где в фокусе повествования оказываются пятнадцать представителей рода Инглингов, причем именно на эти главы приходится три из четырех употреблений термина *viking*, получающего хвалебное звучание (21, 22, 28). Героико-эпический образ прошлого включает прославление «морских конунгов» (22, 30) — независимых от местных конунгов вождей викингских отрядов, у которых «были большие дружины, а владений не было» (30). Звание «морского конунга» трактуется как некое идеальное качество: «Только тот мог с полным правом называться морским конунгом, кто никогда не спал под закопченной крышей и никогда не пировал у очага» (30). Более широкой и детализованной становится география походов (Швеция, Дания, Восточные Страны, Страна Саксов — со ссылкой на конкретные местности).

В рамках героико-эпического образа правителя наименование *hermaðr* «воитель» становится почти обязательной характеристикой вождя (на протяжении глав 18–32 данный эпитет применяется едва ли не к каждому второму правителю). Сама эта характеристика может быть положительной (*hermaðr mikill* «великий воитель», т. е. часто совершавший военные набеги) или отрицательной (*engi*

²⁹ Ср.: «Haki ok Hagbarðr hétu bræðr ok váru ágætir mjök; þeir váru sækonungar... Margir kappar váru með hvárum tveggja þeira» (22) — «Двух братьев звали Хаки и Хагбрад. Они были очень знамениты. Они были морскими конунгами... У каждого из них было много отважных воинов», и далее: «...bræðr tveir, Svipdagr ok Geigaðr, ágætir menn báðir ok inir mestu kappar. Haki konungr hafði með sér tólf kappa... Haki konungr var ok inn mesti kappi... Þá sóttu fram kapparnir Svipdagr ok Geigaðr, en kappar Haka gengu sex móti hvárum þeira» (22) — «...два брата, Свипдаг и Гейгад, оба знаменитые витязи. У Хаки конунга было двенадцать витязей... Сам Хаки конунг тоже был великий витязь... Свипдаг и Гейгад бросились вперед, но против каждого из них выступило по шести витязей Хаки». Многократный повтор слова *kappi* на небольшом отрезке текста (семь словоупотреблений на две трети страницы) создает впечатление его превращения из хвалебного эпитета в почти технический термин, обозначающий отборную часть дружины — своеобразный героико-эпический аналог мифических берсерков Одина (6).

hermaðr букв. «не-воитель», т. е. не ходивший в походы). Причем служит она не только оценкой индивида, но подводит итог деятельности правителя. Правитель, который не ходит в военные походы, теряет общественную репутацию и жену (Альв — 21), власть или независимость (Аун — 25, Эгиль — 26), престол и жизнь (Хуглейк — 22). Симметрия позитивных и негативных фигур в рассказе, нередко связываемых аллитерацией (Ингви и Альв — 21, Хаки и Хуглейк — 22 и т.п.), позволяет рассматривать оппозицию «воитель–не-воитель» как нарративный прием, который акцентирует значимость военных походов для утверждения власти конунга.

В героико-эпическом образе вождя удачливость в битвах как отзвук сакральной природы власти дополняется другими его качествами, которые определяются мнением людей, а не связью с потусторонним миром. Так, во вводной характеристике Ингви владение разными искусствами, щедрость, любовь к пирам расцениваются почти как оборотная сторона силы и отваги: «Var Yngvi hermaðr mikill ok allsigrsæll, fríðr ok íþróttamaðr inn mesti, sterkr ok inn snarpasti í orrostum, mildr af fé ok gleðimaðr mikill: af slíku öllu varð hann frægr ok vinsæll» (21) — «Ингви был очень воинствен и всегда одерживал победу. Он был красив с виду, хорошо владел разными искусствами, силен, отважен в бою, щедр и любил повеселиться. Благодаря всему этому его прославляли и любили». Напротив, нелюбви его брата Альва к военным предприятиям («sat at löndum ok var ekki í hernaði») сопутствует характеристика: «Он был молчалив, надменен и суров» («hann var maðr þögull, ríklundaðr ok óþýðr» — 21). Таким образом, воинственность предстает как одна из черт характера, помогающих завоевать не только славу, но и любовь окружающих, чем достигается идеализация образа вождя-воителя.

Эпизация образа вождя сопровождается развенчиванием жречески-магического начала его власти. Так, ссылка на колдунов и чародеев («seidmenn ok fjölkunnigt fólk»), которыми окружал себя «не-воитель» Хуглейк конунг, звучит скорее уничижительно (22). Тот же самый вид деятельности, который обеспечивал могущество Одину (характерен повтор лексем *seiðr*, *fjölkyngi* — 7), в жизнеописании Хуглейка приравнивается к занятиям скоморохов и музыкантов, а также сочетается со скупостью — качеством, недостойным вождя³⁰. Далее, конунг Аун,

³⁰ «Hugleikr konungr var engi hermaðr, ok sat hann at löndum í kyrrsæti; hann var auðigr mjök ok sínr af fé; hann hafði mjök í hirð sinni alls konar leikara, harpara ok gígjara ok fiðlara; hann hafði ok með sér seidmenn ok alls konar fjölkunnigt fólk» (22) —

заслуживший эпитет *blótmaðr mikill* своей страстью к жертвоприношениям, добивается от Одина лишь продления собственной жизни, но не благополучия страны и рода (25), составляя в этом отношении контраст прежним правителям мифического плана — Ньёрду и Фрейру (9–10). Таким образом, по мере развития повествования в саге военные походы становятся для правителя чем-то вроде абсолютного императива, хотя иногда подчеркивается их оборонительный характер (32).

Близкий к реальности пласт в образе власти правителя

Начиная с правления Энунда и его сына Ингьяльда, образ вождя и его власти обретает черты, свидетельствующие об усилении реального плана в повествовании, несмотря на сохранение ряда мифоэпических мотивировок (ср., например, вкушение Ингьяльдом волчьего сердца — 34, колдовской плащ Скъёльда — 46). Конечно, самосожжение Ингьяльда несет на себе героико-эпический отблеск, но сопровождается и вполне рациональным объяснением³¹. В целом, на протяжении глав 33–49 снижается образ войны и воителя. Детализуется описание грабежей: «Эйстейн конунг приплыл со своими кораблями в Варну и стал грабить там. Он брал, что ему попадалось: одежду и всякое добро и орудия бондов. Скот они резали на берегу. Потом они уплывали» (46)³². В данном эпизоде потомок Ингви-Фрейра изображен как обычный предводитель викингов: его военные действия ничем не мотивированы, кроме стремления к добыче, в их описании присутствует даже некий элемент натуралистичности.

Вместо славных заморских походов, крупным планом подаются бесславные внутренние распри (38). Альтернативой войны становится хозяйственная деятельность конунга, не заслуживающая, однако, той же похвалы, что и война (Энунд Дорога, Олав Лесоруб); в прозвище вождя отображаются бытовые детали поведения (Хальвдан Щедрый-на-золото-и-Скупой-на-еду); отмечается нарушение «обычаев викингов» (*vikingalögin*) в политических целях (женитьба Хьёрварда — 37).

«Хуглейк конунг не было воинствен. Он любил мирно сидеть дома. Он был очень богат, но скуп. У него при дворе было много разных скоморохов, арфистов и скрипачей. Были при нем также колдуны и разные чародеи».

³¹ «Он видел, что у него недостаточно войска, чтобы сражаться с Иваром. И он понимал, что, если он обратится в бегство, враги нападут на него со всех сторон» (40).

³² «Eysteinn konungr fór með herskip nökkur yfir á Vörmu ok herjaði þar, tók slíkt, er fyrir var, klæði ok aðra gripí ok gögn bóanda, ok hjoggu strandhögg; fóru í brot síðan» (46).

Гетерогенность образа правителя в «Саге об Инглингах» не делает его, однако, образом эклектичным. На наш взгляд, последовательная смена в рассказе трех указанных пластов исторической памяти вполне «работает» на замысел Снорри — сконструировать генеалогию норвежских королей, которая могла бы подтвердить их претензии на власть на протяжении разных эпох, от эпохи языческой до христианской включительно. В самом деле, жреческо-магический характер власти первых мифических конунгов акцентирует ее сакральную природу, которая в дальнейшем не только не утрачивает своей значимости, но находит наивысшее воплощение в фигуре Олава Святого как вечного небесного патрона страны. Перенос акцента на военную функцию вождя, выраженную посредством героико-эпического мотива военного похода, призван затушевать роль языческих ритуалов в его власти и оправдать последующее обращение норвежских конунгов в христианство. Наконец, включение реальных черт в образ правителя подготавливает переход к исторической эпохе и, вместе с тем, обнаруживает недостаточность для власти конунга военной функции³³, предстающей в своих неприглядных деталях.

Следует согласиться с тем, что «Сага об Инглингах» задавала мифологические и социальные модели осмысления прошлого, которые могли повторяться на протяжении дальнейшего повествования³⁴. При этом цельность образа правителя обеспечивалась сюжетообразующими мотивами, связанными с началом и концом его деятельности: это мотив прихода конунга к власти и мотив смерти-погребения.

НАЧАЛО И КОНЕЦ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВИТЕЛЯ

Мотив прихода конунга к власти чаще всего обозначается рядом клишированных выражений, сводимых к формуле «стал править после отца»; пространный рассказ появляется при необходимости отметить отстаивание претендентом своих прав³⁵. Это позволяет предположить значимость для Снорри наследного и легитимного характера власти в образе правителя.

³³ Напомним, что уже Харальд Прекрасноволосый — пожалуй, самый воинственный из норвежских конунгов — будучи язычником, поминает в своей клятве, согласно Снорри, христианского Бога (*Стеблин-Каменский М.И.* Примечания // *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. С. 638).

³⁴ *Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 79; *Ciklamini M.* “Ynglinga saga”: Its Function and its Appeal // *Medieval Scandinavia.* 1975. Vol. 8. P. 90.

³⁵ *Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 76.

Еще более значимым для Снорри являлся, по-видимому, мотив смерти-погребения вождя, который он, вслед за Тьодольвом Хвинским, неизменно воспроизводит во всех жизнеописаниях, как правило, завершая свой рассказ соответствующими строфами «Перечня Инглингов». В чем смысл данного мотива в саге и, в частности, смысл цитирования творения Тьодольва, скальда Харальда Прекрасноволосого³⁶?

Актуальность информации о смерти правителя можно, разумеется, связывать с языческими представлениями, которые были особенно живы для Снорри как создателя «Младшей Эдды»³⁷. Едва ли, однако, смысл сообщения о кончине Инглингов сводится в саге к мифо-ритуальным коннотациям (жертвоприношение) — ведь Снорри нередко «бытовизирует» случаи смерти, за которыми проглядывают ритуальные убийства (смерть Фьельнира и т.п.).

Приведение скальдических вис могло служить средством верификации повествования (сам Снорри признавал «песни скальдов» за достоверные свидетельства), а упоминаемые в них погребальные памятники конунгу символизировали легитимность его власти³⁸. Однако и это не до конца объясняет то значение, которое придается в саге смерти вождей³⁹ (как и ее стихотворному отображению) — причем смерти, нередко неожиданной и позорной. Заметим, что ни Снорри, ни Тьодольв не героизируют смерти Инглингов⁴⁰. Ее смысл в саге, очевидно, не сводится ни к славе предков, ни к простому исполнению проклятия колдуньи Хульд, которому можно было бы приписать унижительные детали гибели Инглингов. Обращает на себя внимание тот факт, что следующий за прозой стихотворный текст значительно менее информативен, чем предыдущий прозаический рассказ об обстоятельствах смерти⁴¹ (след устной традиции или результат Снорриева истолкования стихов Тьодольва). Что же

³⁶ Иностранная литература по этому поводу обобщена в работах: *Мельникова Е.А.* Историческая память; *Смирницкая О.А.* «Перечень Инглингов». Мы же попытаемся отметить наиболее важные, на наш взгляд, моменты в высказанных гипотезах.

³⁷ *Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 78.

³⁸ Ср.: *Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 76, а также сноску 95 на с. 77 со ссылкой на А. Тарандера.

³⁹ Так, Е.А. Мельникова замечает, что Снорри «не рассматривает указание на место погребения в качестве способа доказать достоверность рассказа: в его повествовании нет упоминаний о сохранности погребального памятника» (*Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 77).

⁴⁰ *Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 77; *Смирницкая О.А.* «Перечень Инглингов» С. 117.

⁴¹ Ср.: *Мельникова Е.А.* Историческая память. С. 75.

заставило Снорри сохранить стихотворный текст (кроме стремления к верификации рассказа)?

Думается, следует прислушаться к мнению, которое высказывает О.А. Смирницкая: «Кажется возможным предположить, что функция «Перечня Инглингов» состоит не в перечислении правителей... и не в героизации их смерти, а в *сакрализации смерти*... выражаемой средствами поэтического языка»⁴². Это предположение, подкрепляемое скрупулезным исследованием стиха и языка поэмы Тьодольва, объясняет ту цельность образа правителя, которая присутствует в саге несмотря на разнообразие пластов исторической памяти.

В связи с этим отметим наблюдение О.А. Смирницкой о том, что «сакральность смерти правителя из рода Инглингов в такой же степени не определяется его личными заслугами, как и его погребение в кургане»⁴³. Действительно, все правители из рода Инглингов, независимо от того, какие черты — мифические, героико-эпические или реальные (бытовые) — определяют их образ в саге, оказываются уравнены через «жреческий и провидческий план»⁴⁴ поэтического языка. Их смерть, возвеличенная искусством Тьодольва, возвращает им контакт с миром сверхъестественного, утерянный по смерти Фрейра. И в этой связи не столь уж значимо, кого из них забирает Один, а кого — Хель⁴⁵; важно, что теперь все они пребывают во взаимодействии с мифическими существами или мифологизованными стихиями — и погибнуть под вой «Гарма углей» («glöða garmr glymjandi beit» — о Висбуре, 14) представляется не столь бесславным, как просто быть сожженным собственными сыновьями в собственном доме. Конкретные обстоятельства смерти, нередко «снижаемые» в прозе, воспринимаются как «опознавательный знак правителя, его индивидуальная эмблема»⁴⁶, но весь род Инглингов предстает как некое сакральное сообщество, чьи права на власть обеспечены не только славной жизнью, но и самой смертью.

⁴² Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов». С. 118. К особенностям поэтического языка Тьодольва, создающим впечатление сакральности смерти правителя, относятся и «мифологизирующие именованья [«агентов смерти». — Н.Г.], столь не похожие на обычные скальдические кеннинги», и «изошрненные приемы выделения имени поминаемого князя», и «глагольная грамматика, способная останавливать время» (Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов». С. 144).

⁴³ Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов». С. 118. Ярче всего это видно на примере упомянутого выше конунга Эйстейна (46).

⁴⁴ Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов». С. 115, со ссылкой на А. Хойслера.

⁴⁵ Ср.: Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов». С. 113, со ссылкой на Г. Неккеля.

⁴⁶ Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов». С. 118.

Словоупотребления слова **herr** и его производных в «Саге об Инглингах»

№	Правитель	herr	herja	hernað	hermaðr	herfang	herskip	herskið	hertaka	herskátt
1	Один (2, 4, 6)	1	1		1					
2	Ньёрд (9)									
3	Фрейр (10)									
4	Фьёльнир (11)									
5	Свейгдир (12)									
6	Ванланди (13)				1					
7	Висбур (14)									
8	Домальди (15)									
9	Домар (16)									
10	Дюгви (17)									
11	Даг (18)	3	2		1					
12	Агни (19)	1	1			1		1		
13, 14	Альрек, Эйрик (20)				1					
15	Ингви (21)				1					
16	Альв (21)			1						
17	Хуглейк (22)	1			1					
	Хаки (22)	1								

№	Правитель	herr	herja	hernað	hermaðr	herfang	herskip	herskið	hertaka	herskið
26	Энунд (33)	2	1			1				
	Хьёрвард (37)		1							
27	Ингьяльд Коварный (38, 39)	4		1						
	Ивар (40)	2								
28	Олав Лесоруб (40)									
	Шведы (43)	2								
29	Хальвдан (43)	1	1	1						
30	Ингьяльд (45)									
31	Эйстейн (46)		1				1			
	Скьельд (46)	1								
32	Хальвдан Щедрый (47)				1					
33	Гудрёд (48)	1				1				
34	Олав Альв (49)				1					
35	Хальвдан (48,49)									
36	Рётнвальд (50)									

Примечание к таблице. Нумеруются только правители из рода Инглингов. Арабская цифра после имени указывает номер главы в саге.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972.
- Гуревич А.Я. «Круг Земной» и история Норвегии // *Снорри Стурлусон. Круг Земной*. М., 1980. С. 612–632.
- Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005.
- Мельникова Е.А. Историческая память в устной и письменной традициях (Повесть временных лет и «Сага об Инглингах») // ДГ. 2001 год: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003.
- Сага об Инглингах // *Снорри Стурлусон. Круг Земной* / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 11–37.
- Смирницкая О.А. «Перечень Инглингов» в освещении исторической поэтики // *Она же. Древнегерманская поэзия. Каноны и толкования*. М., 2005.
- Стеблин-Каменский М.И. Примечания // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 661–706.
- Стеблин-Каменский М.И. Примечания // *Снорри Стурлусон. Круг Земной*. М., 1980. С. 633–660.
- Aalto S. Alienness in *Heimskringla*: Special Emphasis on the *Finnar* // *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages / Papers of the 12th International Saga Conference*. Bonn, 2003. P. 1–7
- Ciklamini M. “Ynglinga saga”: Its Function and its Appeal // *Medieval Scandinavia*. 1975. Vol. 8. P. 86–99.
- Ynglinga saga // *Heimskringla Snorra Sturlusonar*. Reykjavík, 1946. B. 1. Bls. 5–49.

Natalya Gvozdetzkaya

THE IMAGE OF THE RULER IN YNGLINGASAGA: A NARRATIVE-VERBAL ANALYSIS

The paper is an attempt to reconstruct the image of the ruler in the *Ynglingasaga* by means of the narrative and verbal analysis of a number of motifs based upon oral tradition. The research of the motifs relating to the functions of the ruler (priestly, military and governmental) allows to identify the three strata of historical memory (mythical, heroic-epic and one close to the realities of the Viking Age) used by Snorri Sturluson to model the basis of power of the oldest Scandinavian kings. The ‘death-burial’ motif is regarded as a means of ‘sacralizing’ the ruler and his power. This is mainly attained due to the poetics of the *Ynglingatal* which plays not only a genealogical but also a ‘mythologizing’ part in the text of the saga.

Key words: the image of the ruler, oral tradition, historical memory, Ynglingasaga, Snorri Sturluson.

ЯНЬ ВЫШАТИЧ И УСТНЫЕ ИСТОЧНИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ НАЧАЛЬНОЙ ЛЕТОПИСИ*

Под 1106 г. в «Повести временных лет» говорится о смерти некоего Яня, который, по словам летописца, был его информантом. Д.И. Прозоровский, А.А. Шахматов и, особенно, Д.С. Лихачев разработали гипотезу, согласно которой предками Яня были многие из видных деятелей русской истории X–XI вв. Эта красивая гипотеза неоднократно подвергалась сомнению (наиболее основательно — в работах А.В. Поппэ). Новое обращение к этому материалу позволило прийти к следующим выводам. 1) Среди источников древнерусской Начальной летописи не было летописи новгородской; все сведения о Новгороде в ПВЛ происходят от устных информантов. 2) Рассказами Яня пользовался составитель Начального свода 1090-х гг. (вероятнее всего, 1093 г.). 3) По вопросу о том, кто из персонажей ПВЛ был предком Яня, невозможно прийти к однозначному мнению. Однако есть ряд черт, которые сближают между собой летописные сообщения об этих людях: генеалогические ремарки; упоминания дельных советов князьям; схожие описания прихода к власти в Новгороде. 4) Составитель Начального свода придавал, по-видимому, большое значение той мысли, что у князей X–XI вв. были мудрые воеводы, помогавшие им хорошим советом. Данная мысль была, несомненно, связана с воззрениями Яня. В летописном тексте может быть прослежена своего рода линия таких воевод (доходящая до Яня), хотя однозначно сказать, кто из них действительно был его предком, невозможно.

Ключевые слова: Древняя Русь, источниковедение, летописи, «Повесть временных лет», Начальный свод, устная традиция, Янь Вышатич.

В «Повести временных лет» (далее: ПВЛ) под 1106 г. читается сообщение, многожды привлекавшее к себе внимание ученых:

В се же лѣто преставися Янь, старецъ добрыи, живъ лѣт 90, в старости маститѣ, живъ по закону Божью, не хужии бѣ первых праведник, от

* Благодарю Ю.А. Артамонова, И.В. Ведюшкину, Т.Л. Вилкул, А.А. Гиппиуса, Г.В. Глазырину, А.А. Горского, О.В. Гусакову, Д.А. Добровольского, А.В. Кузьмина, Е.А. Мельникову, З.Ю. Метлицкую, С.М. Михеева, А.А. Молчанова, А.В. Назаренко, Л.М. Орлову-Гимон, П.С. Стефановича, Л.В. Столярову, А.С. Усачева и А.С. Щавелева за полезные замечания и обоснованные возражения, которые очень помогли мне на разных этапах работы над статьей. Работа выполнена в рамках проекта «Средневековая анналистика: Сравнительное исследование (Англия, Ирландия, Русь)», поддержанного РГНФ (№ 12-01-00328, совместно с З.Ю. Метлицкой).

негоже и азъ многа словеса слышах, еже и вписах в лѣтописаньи семь, от негоже слышах. Бѣ бо мужь благъ и кротокъ и смѣренъ, огрѣбаяся всякою вещи, егоже и гробъ есть в Печерскомъ монастыри в притворѣ, идеже лежить тѣло его положено месяца иуны въ 24¹.

Перед нами очень редкий случай, когда летописец прямо называет своего устного информанта². Вопрос, однако, состоит в том, какие сведения и в какой момент были записаны со слов Яня.

Проще ответить на вторую часть вопроса, хотя и здесь высказывались разные точки зрения. А.А. Шахматов предполагал, что рассказами Яня пользовались в разное время разные летописцы: сводчик 1070-х гг. Никон, создатель Начального свода 1090-х гг. и, наконец, автор ПВЛ 1113 г., которому, согласно Шахматову, и принадлежит некролог под 1106 г.³ По мнению М.Д. Приселкова, выражение «от негоже и азъ (курсив мой. — Т.Г.) многа словеса слышах», означает, что рассказами Яня пользовался не только автор некролога, но и его предшественники⁴, что, по-моему, очень вольная интерпретация слов летописца⁵.

¹ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 281. В дальнейшем ПВЛ будет цитироваться, если это специально не оговорено, по названному изданию, по Лаврентьевскому списку (Лавр.), причем в целях экономии места я буду ссылаться только на номер погодной статьи. Другими списками «классической» ПВЛ являются Радзивилловский (Радз.), Московско-Академический (М.-А.), Ипатьевский (Ипат.) и Хлебниковский (Хлебн.). Близкий к ПВЛ текст (отражающий, вероятно, более ранний, чем «классическая» ПВЛ, этап создания Начальной летописи — так называемый Начальный свод) содержит Новгородская I летопись младшего извода (Н1мл.). Особый текст (гибридный, но с некоторыми уникальными известиями) находим в летописях так называемой Новгородско-Софийской группы: Новгородской Карамзинской (состоящей из двух подборок — НК1 и НК2), Софийской I (С1), Новгородской IV (Н4) и др. О соотношении списков ПВЛ и родственных ей текстов см.: *Гунтуц А.А.* О критике текста и новом переводе-реконструкции «Повести временных лет» // *Russian Linguistics*. 2002. Vol. 26. P. 70–87. О соотношении ПВЛ и Н1мл. см.: *Творогов О.В.* Повесть временных лет и Начальный свод: Текстологический комментарий // *ТОДРЛ*. Л., 1976. Т. 30. С. 3–26.

² Об устных источниках Начальной летописи и проблемах их изучения см.: *Мельникова Е.А.* Устная традиция в Повести временных лет: К вопросу о типах устных преданий // *Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто*. М., 1999. С. 153–165 (и другие ее работы); *Щавелев А.С.* Славянские легенды о первых князьях: Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007 (там же на с. 24–48 см. обзор историографии этой темы).

³ *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1. Кн. 1. С. 298–299; см. также: Там же. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 424, 475, 543–544.

⁴ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. 2-е изд. СПб., 1996. С. 50–51, 53.

⁵ Думаю, что эти слова следует понимать примерно так: «и мне, летописцу, помог в моем деле этот достойный старец».

Куда более простой и убедительной выглядит позиция М.Х. Алешковского. Ученый писал: «По А.А. Шахматову, выходит парадокс: тому летописцу, который сообщил нам о смерти Яна и о своем использовании его рассказов, не принадлежит ни один из текстов «Повести временных лет» с упоминанием Яна или его отца»⁶. По мнению Алешковского, с которым трудно не согласиться, рассказы Яня были использованы при создании Начального свода 1090-х гг. (Алешковский называл его «авторской редакцией ПВЛ»), а запись о смерти Яня сделана *тем же* летописцем, продолжившим Начальный свод погодными записями⁷.

Еще одну гипотезу высказал недавно Д.А. Добровольский. Он предполагает, что рассказы Яня попали на страницы летописи уже в 1110-х гг., под пером создателя ПВЛ. Аргументирует исследователь эту мысль тем, что некоторые из «рассказов Яня» в тексте за XI в. «не только в содержательном, но и в лексическом отношении» близки к тем фрагментам, которые представляют собой интерполяции ПВЛ в сравнении с Начальным сводом (речь идет прежде всего о текстуральной близости двух рассказов о восстаниях в Суздальской земле — под 1024 и 1071 гг.; в подавлении последнего участвовал Янь). Кроме того, рассказ ПВЛ о походе на Византию 1043 г., в котором участвовал Вышата, «отец Янев», был, по мнению Добровольского, включен в летопись тогда же, когда в нее попали договоры с Византией и связанные с ними дополнения в сообщениях о походах на греков X в., — т. е. на стадии составления ПВЛ, уже в начале XII в.⁸ Думаю,

⁶ Алешковский М.Х. К типологии текстов «Повести временных лет» // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей. 1975. М., 1976. С. 142.

⁷ Там же. С. 142–143. См. также: Алешковский М.Х. Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 58. Такой же взгляд, как у Алешковского, см. в ряде других работ: Timberlake A. Redactions of the Primary Chronicle // РЯНО. 2001. № 1. С. 207–208; Гунько А.А. Предисловие к «Софийскому временнику» (киевскому Начальному своду): Текст, язык, источники // РЯНО. 2010. № 2 (20). С. 168; Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 137–139.

⁸ Добровольский Д.А. Этническое самосознание древнерусских летописцев XI — начала XII в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2009. С. 98–103. Ср. также высказывавшееся А.Г. Кузьминым мнение, согласно которому рассказы Яня вставил в летопись работавший в 1110-х гг. Сильвестр (Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 159–163). Еще раньше А.И. Стендер-Петерсен писал, что, «несомненно», рассказами Яня пользовался Нестор, работавший в 1111 г. (Стендер-Петерсен А.И. Остромир — Вышата — Янь: Генеалогическая заметка // For Roman Jakobson: Essays on the occasion of his sixtieth birthday, 11 October 1956. The Hague, 1956. P. 531).

что эти соображения все же не перевешивают того обстоятельства, что некролог Яню под 1106 г. был написан в ходе *ведения погодных записей*, а не спустя несколько лет, о чем вполне убедительно говорит М.Х. Алешковский⁹. Если в 1106 г. летописец сообщает о том, что он пользовался рассказами Яня, последнее явно имело место *до* 1106 г., а не после.

Собственно говоря, сообщение 1106 г. о смерти Яня может, по моему, служить одним из наиболее очевидных доказательств существования некоего этапа работы над Начальной летописью, более раннего, чем «классическая» ПВЛ 1110-х гг. Некролог Яню также демонстрирует нам, что составитель Начального свода (примем это условное название свода-предшественника ПВЛ, несмотря на все существующие сомнения в его корректности) сам же продолжил этот свод записями за следующие годы.

Сложнее определить, что именно в тексте Начальной летописи восходит к рассказам Яня. До 1106 г. Янь четырежды фигурирует на страницах ПВЛ. Под 1071 г. подробно рассказывается о подавлении Янем Вышатичем восстания волхвов на Белом озере¹⁰. Под 1089 г. имя Яня упомянуто в известии об освящении церкви в Печерском монастыре («воеводство держащу Киевския тысяща Яневи»). Под 1091 г. говорится о Марье, жене Яня (в связи с описанием сбывшихся предсказаний Феодосия Печерского). Под 1093 г. сказано об участии Яня в походе против половцев и он назван в числе «смысленых». В этих сообщениях Янь выступает как мудрый деятель (1071, 1093 гг.), благочестивый христианин (1071, 1091 гг.), к тому же находящийся в добрых отношениях с Киево-Печерским монастырем (1091, а также, пожалуй, 1089 г.). Логично предположить, что как минимум в части этих сообщений летописец (несомненно, работавший в Печерском монастыре) опирался на рассказы Яня.

Между прочим, несмотря на долгую жизнь Яня, три из четырех названных сообщений (под 1089, 1091 и 1093 гг.) относятся ко времени, непосредственно предшествующему составлению Начального

⁹ Алешковский М.Х. К типологии. С. 142–143. См. также: Timberlake A. Redactions. С. 208–212; Гунтуус А.А. К проблеме редакций Повести временных лет. I // Славяноведение. 2007. № 5. С. 23–24; Он же. К проблеме редакций Повести временных лет. II // Славяноведение. 2008. № 2. С. 22.

¹⁰ См. об этом рассказе: Гунтуус А.А. Янь Вышатич и волхвы: «уроки церковнославянского» (Лингвосемиотический комментарий к Начальной летописи) // Семиотика и информатика: Сборник научных статей. М., 2002. Вып. 37. С. 16–42.

свода¹¹, а рассказ 1071 г. явно является ретроспективной вставкой¹². Все это еще раз подтверждает: рассказами Яня пользовался именно создатель Начального свода.

Вряд ли могут быть сомнения и в том, что к рассказам Яня восходит (хотя бы частично) летописное повествование о походе на Византию 1043 г. В качестве весьма положительного персонажа в этом рассказе выступает воевода Вышата, обозначенный летописцем как «отец Янев». Правда, Д.С. Лихачев полагал, что рассказ о походе 1043 г. записан со слов не Яня, а самого Вышаты¹³, а М.Д. Приселков считал слова «отцю Яневу» позднейшим добавлением¹⁴. На мой взгляд, однако, здесь тоже следует не преумножать сущности, но предположить рассказ именно Яня, как это и делал целый ряд исследователей¹⁵.

Не раз высказывалось мнение, что круг сведений, почерпнутых летописцем из рассказов Яня, еще шире и что Янь поведал летописцу не только о себе и своем отце, но также и о событиях, участниками которых были его более далекие предки.

1. ЯНЬ ВЫШАТИЧ И ЕГО ПРЕДКИ

В 1864 г. Д.И. Прозоровский выстроил гипотетическую генеалогию предков Яня. Исходя из совпадения имен и некоторых хронологиче-

¹¹ См. о 1093 г. как о вероятном моменте создания Начального свода: *Гунтуис А.А.* Два начала Начальной летописи: К истории композиции Повести временных лет // Вереница литер: К 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 77, примеч. 19.

¹² Об этом много писали, см., например: *Timberlake A.* Redactions. С. 207. Попытки определить действительную дату восстания волхвов см.: *Panov O.M.* О датировке народных восстаний на Руси XI в. в Повести временных лет // История СССР. 1979. № 2. С. 142–145; *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 64.

¹³ *Лихачев Д.С.* «Устные летописи» в составе Повести временных лет // Изд. М.; Л., 1945. Т. 17. С. 207–209 (концепция Лихачева будет подробно обсуждаться на протяжении всей этой статьи). Ср. также: *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания, былины, летописи. М., 1963. С. 204.

¹⁴ *Приселков М.Д.* История. С. 53–54.

¹⁵ *Шахматов А.А.* История. Т. 1. Кн. 1. С. 298; *Стендер-Петерсен А.И.* Оstromir — Вышата — Янь. Р. 535–536; *Müller L.* War Jan Wyšatič ein Enkel des Ostromir? // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1958. Jг. 3. Н. 3. S. 255; *Poppe A.* Opowieść latopisarska o wyprawie “na greków” w 1043 roku: Jej redakcje i okoliczności powstania // Slavia orientalis. Warszawa, 1967. R. 16. Nr 4. S. 361; *Понто А.В.* Родословная Мстиши Свенельдича // Летописи и хроники. 1973 г. М., 1974. С. 78; *Timberlake A.* Redactions. С. 208; *Толочко П.П.* Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб., 2003. С. 36, 46. Ср. также: *Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 212.

ских прикидок ученый заключил, что древлянский князь Мал и Малко Любечанин (отец Добрыни и Малуши, матери Владимира Святого) — одно лицо¹⁶. На основании того, что в записи Остромирова евангелия новгородский посадник Остромир назван «близоком» (родственником или свойственником) Изяслава Ярославича, Прозоровский предположил, что Остромир был сыном Коснятина Добрынича, т. е. внучатым племянником Владимира и троюродным дядей Изяслава¹⁷. Поскольку под 1064 г. в ПВЛ упоминается Вышата, «сынъ Остромирь», а под 1043 г. — Вышата, «отец Янев», Прозоровский заключил, что Янь Вышатиич был внуком Остромира и праправнуком Добрыни¹⁸. Те же положения (но без рассуждений о Малке и Малуше, а только начиная с Добрыни) Д.И. Прозоровский коротко повторил в работе 1892 г.¹⁹ Общий же вывод ученого таков: «Надобно думать, что известия о событиях стародавних Нестор почерпал единственно из рассказов Яня, в фамилии которого эти события сохранялись как семейные предания, да и самые договоры Олега и Игоря, вероятно, взяты из актов, вывезенных Вышатою из Константинополя»²⁰.

Продолжателем этих идей выступил А.А. Шахматов. Путем ряда остроумных и, по общему признанию, чрезвычайно гипотетичных отождествлений, ученый пришел к выводу, что Малко Любечанин — это то же, что Мистиша / Лют Свенельдич, т. е. предком Яня Вышатиича был еще и Свенельд, воевода Игоря и Святослава²¹.

Наиболее законченную и красивую форму данная генеалогическая реконструкция приобрела в статье Д.С. Лихачева. Исходя из убеждения, что Янь и его отец Вышата были потомками Свенельда, Добрыни, Коснятина и Остромира, Лихачев считал записанные Вышатою рассказы «своеобразной устной летописью»²² потомков Свенельда, двое из которых — Вышата и Янь — были информантами киевских летописцев. Ученый привел целый ряд соображений в пользу того, что все рассказы о представителях этого рода в ПВЛ связаны между собой и вместе отражают «развитое родовое преда-

¹⁶ Прозоровский Д.И. О родстве св. Владимира по матери // Зап. Имп. Акад. наук. СПб., 1864. Т. 5. Кн. 1. С. 17–23.

¹⁷ Там же. С. 23–25.

¹⁸ Там же. С. 25.

¹⁹ Прозоровский Д.И. Новые разыскания о новгородских посадниках. СПб., 1892. С. 2–3.

²⁰ Прозоровский Д.И. О родстве. С. 25–26.

²¹ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 234–257.

²² Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 201–224.

ние» XI в.²³ Помимо летописей, Лихачев широко привлекал к своим рассуждениям материал русских былин²⁴, но этого аспекта его теории — ввиду известных трудностей исторической интерпретации былин — я в настоящей статье касаться не буду.

Генеалогическое построение Прозоровского — Шахматова — Лихачева не раз подвергалось критике. Сомнения в возможности отождествить Вышату, сына Остромира, с Вышатой, отцом Яня, еще до появления работы Лихачева высказывал М.Д. Приселков²⁵, а о сомнительности родства между Добрыней и Свенельдом писали А. Брюкнер²⁶ и А.В. Соловьев²⁷. Впоследствии критиками этих генеалогических отождествлений выступали А.И. Стендер-Петерсен²⁸, Л. Мюллер²⁹ и А.В. Поппэ³⁰. В то же время часть ученых склонна соглашаться с этим построением³¹, пусть иногда и с оговорками (так, Б.А. Рыбаков и М.Б. Свердлов скептически отнеслись к возможности родства между Добрыней и Свенельдом, а В.Л. Янин — между Коснятином и Остромиром). П.С. Стефанович в работе 2008 г., рассмотрев еще раз многочисленные аргументы «за» и «против» предложенной генеалогии Яня Вышатича³², пришел к до-

²³ Там же. С. 224. См. также: *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 101–114; *Он же.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 276–280.

²⁴ *Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 220–224.

²⁵ *Приселков М.Д.* История. С. 51.

²⁶ *Brückner A.* Rozdział z “Nestora” // Записки Наукового товариства імени Шевченка. Львів, 1925. Т. 141–143. С. 1–15.

²⁷ *Соловьев А.В.* Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда? // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1941. Вып. 16–17. С. 36–64.

²⁸ *Стендер-Петерсен А.И.* Остромир — Вышата — Янь. Р. 537–539.

²⁹ *Müller L.* War Jan Wyšatič ein Enkel des Ostromir? S. 253–256.

³⁰ *Poppe A.* Orowieść. S. 353–361; *Поппэ А.В.* Родословная. С. 64–90; *Он же.* Феодана Новгородская // НИС. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 102–120; *Он же.* А.А. Шахматов и спорные начала русского летописания // ДРВМ. 2008. № 3 (33). С. 80–82.

³¹ См., например: *Троцкий И.М.* Элементы дружинной идеологии в «Повести временных лет» // Проблемы источниковедения. М.; Л., 1936. Сб. 2. С. 25; *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. С. 194–196 (особенно примеч. 4), 204–205; *Насонов А.Н.* История русского летописания XI — начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969. С. 44–45; *Молчанов А.А.* Новгородские события 1054–1064 гг. и возникновение посадничества нового типа // Вестн. Моск. ун-та. Сер.: Ист. 1974. № 6. С. 81–83; *Свердлов М.Б.* Генеалогия в изучении класса феодалов на Руси XI–XIII вв. // ВИД. Л., 1979. Вып. 11. С. 223–226; *Янин В.Л.* Новгородские посадники. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2003. С. 76–77.

³² *Стефанович П.С.* Князь и бояре: клятва верности и право отъезда // *Горский А.А., Кучкин В.А., Лукин П.В., Стефанович П.С.* Древняя Русь: Очерки политического и социального строя. М., 2008. С. 218–233.

статочного осторожного заключению о том, что «делать какие-либо выводы о “роде” Яня в настоящее время весьма трудно», и часть связей в этом реконструируемом родословии остается «гипотетической конструкцией»³³. В более поздней публикации исследователь повторил свои соображения³⁴, однако общий вывод был сформулирован категоричнее: «...достоверными можно признать только родственные отношения между 1) Свенельдом, Лютом и Мстишей; 2) Добрыней и Константином; 3) Остромиром и Вышатай, бежавшим в 1064 году в Тмутаракань; 4) Вышатай, участником похода 1043 года, и Янем... а также, вероятно, Путятой»; от остальных же отождествлений, по мнению Стефановича, лучше отказаться³⁵. Наконец, в самое последнее время в пользу хотя бы частичной справедливости гипотезы Прозоровского — Лихачева — Шахматова высказались В.Ю. Аристов³⁶ и С.М. Михеев³⁷.

Попробую суммировать здесь аргументы, высказывавшиеся в ходе полемики о предках Яня Вышатича. Собственно, бесспорно только то, что Вышата был отцом Яня, что у новгородского посадника (воеводы) Остромира был сын по имени Вышата и что Коснятин был сыном Добрыни. Все остальное так или иначе ставилось под сомнение. Рассмотрим по порядку все *спорные* отождествления.

1. Были ли Янь, скончавшийся в 1106 г., и Янь Вышатич одним лицом? Сомнения в этом возникают из-за того, что под тем же 1106 г., перед сообщением о смерти Яня, рассказывается о войне с половцами, в которой участвовал некий Янь. Во всех списках «классической» ПВЛ, кроме Ипат., написано: «...и посла по них Святополкъ Яня и Иванка Захарьича Козарина». В Ипат. к имени «Яня»

³³ Там же. С. 233. Ср. намного более краткие, но схожие в своей осторожности соображения в работе: *Чумаченко А.Ю.* О погребении в Успенском соборе Киево-Печерской лавры Яна Вышатича — потомка новгородского посадника Остромира (попытка анализа одной генеалогической легенды) // ВЕДС. XIII: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2001. С. 199–204.

³⁴ *Стефанович П.С.* Предки и потомки новгородского посадника Константина Добрыничича (X–XI вв.): факты и гипотезы // Новгородика-2008: Вечевая республика в истории России: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. В. Новгород, 2009. Ч. 1. С. 48–57.

³⁵ Там же. С. 55.

³⁶ *Аристов В.Ю.* Из биографии Яня Вышатича // *Ruthenica*. Київ, 2010. Т. 9. С. 141–144.

³⁷ *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 137–139.

сделано добавление: «Вышатича и брата его Путятю». Если данная приписка аутентична, то мог ли участник похода Янь Вышатич быть тождествен 90-летнему старцу Яню, умершему в том же году? Таким вопросом задавались многие исследователи³⁸.

Как справедливо обращает внимание П.С. Стефанович, в Ипат. под 1147 г. говорится о смерти другого 90-летнего «старца» Петра Ильича, причем во время военного похода³⁹. Ниже будет сказано о том, что возраст и Яня, и Петра Ильича, вполне мог быть преувеличен летописцами, однако сама возможность участия весьма пожилого человека в военном предприятии налицо.

Но главное, на мой взгляд, в другом. Добавление «Вышатича и брата его Путятю» представляет собой глоссу в Ипат. списке начала XV в. (БАН. 16.4.4. Л. 96 об.) и отсутствует во всех остальных списках «классической» ПВЛ (Лавр., Радз., М.-А., Хлебн.). Слово «Вышатича» написано со знаком вставки между строк, а слова «и брата его Путятю» — на нижнем поле, тоже со знаком вставки (илл.1).

Некоторые исследователи обращали внимание на данное обстоятельство и на его основании сомневались в том, что в 1106 г. в поход на Дунай ходил именно Янь Вышатич. Еще А.А. Шахматов называл эту приписку «позднейшей», хотя и полагал, что она восходит к тексту начала XII в. — третьей редакции ПВЛ⁴⁰. А.В. Поппэ считает ее «домыслом переписчика XV в.»⁴¹. П.С. Стефанович

³⁸ См. отсылки: *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 228–229. См. также: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 88 (ученый считает Вышатичем Яня, ходившего в 1106 г. в поход). А.В. Поппэ также отмечает, что Янь умер 24 июня, и вряд ли к этому времени могла уже закончиться военная компания против половцев (*Poppe A.* *Orowieść*. S. 354, no 27).

³⁹ *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 229–230. Этим опровергается и мысль А.В. Поппэ о том, что «старец» применительно к Яню означает «монах» (*Poppe A.* *Orowieść*. S. 356–357). Ср. такую же полемику в XIX в.: *Бутков/ П.* Ответ на новый вопрос о Несторе, летописце русском // Современник: Литературный журнал. СПб., 1850. Т. 23. № 9, отд. 3. С. 14 (Бутков, ссылаясь на известие 1147 г. о Петре Ильиче, спорил с теми, кто считал Яня монахом). Ю.А. Артамонов также обратил мое внимание на то, что Янь похоронен в притворе, а не в пещере, где похоронили бы монаха.

⁴⁰ *Шахматов А.А.* История. Т. 1. Кн. 2. С. 533, примеч. 1. В другой работе ученый атрибутировал эту глоссу «позднейшему читателю» (Там же. СПб., 2011. Т. 2. С. 106). В подготовленном Шахматовым издании Ипат. ничего не сказано о почерке и времени этой приписки (ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 257, примеч. д), — при том, что в других случаях Шахматов указывает, что та или иная приписка сделана, например, «другим почерком» (ср.: Там же. Примеч. в, г). А.И. Стендер-Петерсен не сомневался в том, что это добавление принадлежит руке создателя третьей редакции ПВЛ (*Стендер-Петерсен А.И.* Остромир — Вышата — Янь. С. 532).

⁴¹ *Poppe A.* *Orowieść*. S. 354, no 27.

ТО РКАІ И БЕРЕНА РѢШ
 Б ЛѢ Х ДІ ПОВОЕ ВА ПО
 ЛОВЦИ ШКОПЕТАРѢ У СКА
 И ПОСЛА ПОМИХЪ СТОПОЛІВ
 ГІНА И ШАНКА ЗАХАРІИВА
 И КОТАРИНА И УГАГЕННВШ Х ПО
 ЛОВЦѢ ДОДУСАТИ ПОЛОВОИША
 І ПОЛОВЦѢ И ПЕЛЕНА ШАН
 ВСЕ ТЕМѢ ТО ПРЕСТАВИ СМІНА
 СТО РЕЦЬ ДУБРАИ ТИ ШАНѢ ТА
 Х І ВА ТА РЕСѢ МАСКИТѢ
 ТИ В ПО ТА КЕ МУ БІТИ И ПЕХУ
 ТИ И ПЕРВАХЪ ПРАВЕДНИКЪ
 ОУ НЕ ГО ТЕ ЛѢ СЛЫШАХЪ А МНО
 ТА СЛОВЕСА І ТЕМ В ПИСАХЪ
 ВАѢ ТО ПИСИЦА БѢ БЕМУ ТА
 БА ГІ И КРОТОКЪ І СМѢ РЕНА
 Ш ГРЕБА И СМѢ ВСА КІ И ШЕ
 ЦИ ЕГО ТЕ И ГРОБѢ СѢ ТА В ПЕ
 ЧЕ РА СКА МЪ МО НА СТВІ РѢ ОУ
 ПРИ ТВО РѢ И ДѢ ТЕ ЛЕ МѢ ТА

 + И БРѢ ДѢ РО ПУ ТА ТУ

Илл. 1. Фрагмент л. 96 об. Ипатьевского списка. Глосса «Вышатича и брата его Путятю» и известие о смерти Яня. Воспроизводится по: Повесть временных лет по Ипатскому списку. СПб., 1871. С. 190.

полагает, что еще требуется текстологический анализ для того, чтобы определить, достоверна ли эта глосса⁴². В последнее время о том, что слова «Вышатича и брата его Путятю» — это глосса и, следовательно, их достоверность сомнительна, писали также Д.А. Добровольский⁴³ и В.Ю. Аристов⁴⁴.

На мой взгляд, слова «Вышатича и брата его Путятю», несомненно, добавлены в Ипат. не в момент написания основного текста, а спустя какое-то время. Чернила, которыми на нижнем поле приписано «и брата его Путятю», намного светлее чернил основного текста. Не столь очевидна ситуация с чернилами слова «Вышатича», однако и они определенно светлее чернил основного текста. После слова «Вышатича» нарисован крест — знак вставки, отсылающий к такому же кресту перед словами «и брата его Путятю». Слово «Вышатича» и крест после него написаны, несомненно, одними чернилами. Следовательно, обе части рассматриваемого добавления сделаны одновременно. Что касается почерка, то требуется еще дальнейший анализ, но уже сейчас можно констатировать некоторые отличия письма рассматриваемой глоссы и основного текста на этой странице (начертания букв а [?], у, ы, а). Если даже глоссу сделал тот же писец, то явно не сразу, а спустя какое-то время.

Что касается текстологической стороны дела, то, по мнению А.А. Шахматова, данная глосса свидетельствует о том, что Ипат. правился по общерусскому своду, близкому к С1 и Н4⁴⁵. Эту же мысль более развернуто обосновал недавно В.Ю. Аристов⁴⁶. Действительно, слова «Вышатича и брата его Путятю» читаются также в летописях Новгородско-Софийской группы (НК2, С1, Н4⁴⁷), и кажется более вероятным, что создатель приписки в Ипат. почерпнул информацию отсюда, а не наоборот. Вопрос о том, откуда данные сведения взял сводчик XV в., более сложен. В.Ю. Аристов реконструирует возможный ход мысли сводчика, сделавшего Яня, ходившего на Дунай, Вышатичем, а Путятю — его братом⁴⁸. Как бы то

⁴² Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 230.

⁴³ Добровольский Д.А. Этническое самосознание. С. 98.

⁴⁴ Аристов В.Ю. Из биографии. С. 142–143.

⁴⁵ Шахматов А.А. Предисловие // ПСРЛ. Т. 2. С. VIII; *Он же*. История. Т. 2. С. 106–107, 110.

⁴⁶ Аристов В.Ю. Из биографии. С. 142–144.

⁴⁷ ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 99; М., 2000; Т. 6. Вып. 1. Стб. 218; М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 140.

⁴⁸ Аристов В.Ю. Из биографии. С. 143–144.

ни было, это уточнение отсутствует в НК1, представляющей собой древнейший пласт новгородско-софийских летописей⁴⁹, а значит — аутентичность рассматриваемого уточнения сомнительна. Следовательно, Янь, участвовавший в походе против половцев, не обязательно был Вышатичем.

Если в статье 1106 г. все-таки речь идет о разных Янях (хотя, может быть, и об одном), то Янем Вышатичем из них, скорее, был 90-летний старец, информант летописца⁵⁰. Странно было бы, если бы Янь Вышатич, о котором столько сообщается в ПВЛ и через которого определяется под 1043 г. его отец Вышата, не был бы тем самым Янем, который сообщил летописцу «многие словеса».

2. *Являются ли одним лицом Янь Вышатич и Иоанн, упоминаемый в житии Феодосия?* С XVII в. Яня Вышатича иногда отождествляют со знатным киевлянином Иоанном, о котором много говорится в несторовом житии Феодосия. Это отождествление кажется сомнительным⁵¹, но для задач настоящей статьи данный вопрос не принципиален.

3. *Тождествен ли Вышата, отец Яня, Вышате, сыну Остромира?* Этот вопрос заслуживает наиболее внимательного рассмотрения. Обсуждаются, собственно, два пассажа ПВЛ:

1043 г.: ...а воеводство поручи Вышатѣ, отцю Яневу.

1064 г.: ...и с ним бѣжа Порѣи, и Вышата, сынѣ Остромирѣ, воеводы Новгородского⁵².

Как уже говорилось, Д.И. Прозоровский, А.А. Шахматов и Д.С. Лихачев не сомневались в тождестве этих двух Вышат. Однако высказывались и сомнения.

⁴⁹ Обзор проблематики, связанной с новгородско-софийскими сводами, см.: *Гимон Т.В.* Сообщение о походе Всеслава Полоцкого на Псков в 1065 г. в летописании XV в. // Псков, русские земли и Восточная Европа в XV–XVI вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого Русского государства: Сборник трудов междунар. науч. конф., 19–21 мая 2010 г. Псков, 2011. С. 22–27.

⁵⁰ Ср.: *Roppe A.* Orowieść. S. 354, по 27; *Творогов О.В.* Примечания // Повесть временных лет / Пер. Д.С. Лихачева; вступ. ст. и примеч. О.В. Творогова. Петрозаводск, 1991. С. 187.

⁵¹ См. разбор аргументов «за» и «против» и ссылки на литературу: *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 230–232.

⁵² Цит. по Ипат. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 152). Данное упоминание есть в Ипат., Хлебн. и Н1мл. В Лавр., Радз. и М.-А. оно отсутствует, но явно в результате механического пропуска.

Первый аргумент против отождествления двух Вышат предложил М.Д. Приселков. По его мнению, если верно указание ПВЛ под 1106 г. на возраст Яня Вышатича (90 лет), то получается, что он родился в 1016 г. Следовательно, его отец Вышата не мог быть сыном Остромира, активно действовавшего в 1050-х гг., но был, скорее всего, его сверстником⁵³. Схожие соображения выдвинул А.И. Стендер-Петерсен. По его прикидке, Остромир, будь он дедом родившегося в 1016 г. Яня, должен был сам родиться «в лучшем случае в 960-х годах». А это маловероятно: ведь тогда он должен был быть назначен посадником и возглавить поход на чудь, в котором погиб, в почти столетнем возрасте. Стендер-Петерсен, правда, вспоминал Яня, который тоже вроде бы в 90 лет ходил на половцев, но считал крайне маловероятным, чтобы Остромиру в 1050-х гг. было почти сто лет, а летописец никак этого не отметил. Ученый полагал, что Остромиру в момент назначения новгородским посадником было не больше 50-ти, а вероятно — и меньше, о чем свидетельствует слово «близок» в записи Остромирова евангелия⁵⁴.

Л. Мюллер справедливо подверг критике эти соображения А.И. Стендер-Петерсена как ничего не доказывающие. Что касается главного аргумента — возраста, — то, согласно Мюллеру, Остромир, будь он дедом Яня, мог быть и младше: самое позднее, когда Остромир мог родиться — это 976 г.⁵⁵ По еще более «оптимистичной» прикидке П.С. Стефановича, Остромир должен был родиться не позднее начала 980-х гг., а значит в поход на чудь он отправился в возрасте не менее 75 лет⁵⁶.

Но главный контраргумент предложил еще Д.С. Лихачев. Он отметил, что число «90» могло быть «эпическим определением преклонного возраста» Яня. Лихачев привел примеры из былин, а также сослался на указание Сигизмунда Герберштейна, согласно которому русские «делят все предметы по сорока и девяноста». По мнению Лихачева, сообщения ПВЛ о деятельности Яня свидетельствуют о том, что Янь был в действительности моложе (в 1106 г. ходил в далекий поход на Дунай)⁵⁷. (Но, как только что говорилось, в этом

⁵³ Приселков М.Д. История. С. 51.

⁵⁴ Стендер-Петерсен А.И. Остромир — Вышата — Янь. Р. 537–539 (последняя мысль ученого не вполне ясна; видимо, Стендер-Петерсен считал, что «близочество» между Изяславом Ярославичем и Остромиром предполагало примерное равенство их возраста).

⁵⁵ Müller L. War Jan Wyšatič ein Enkel des Ostromir? S. 253–255.

⁵⁶ Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 226.

⁵⁷ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 210.

походе мог участвовать и другой Янь, не Вышатич.) Наконец, — и это представляется мне наиболее важным — Лихачев указал, что в «Слове о князьях» возраст Давыда Святославича также определяется как 90 лет, хотя на самом деле этот князь был намного моложе⁵⁸. Если допустить, что число «90» может быть условным, то, как отметил Лихачев, «будь Янь моложе на 15–20 лет, чем это указано летописцем, он вполне мог бы быть внуком Остромира»⁵⁹.

На эти доводы, в свою очередь, возразил А.В. Поппэ. По его мнению, летописец вряд ли мог ошибиться в возрасте Яня, поскольку и другие указания ПВЛ на возраст умерших (Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, Всеслава Полоцкого) точны и сомнений не вызывают⁶⁰. С этим согласны И.Н. Данилевский и А.А. Шайкин⁶¹. Наоборот, О.В. Творогов, Д.А. Добровольский и С.М. Михеев склонны считать справедливой точку зрения Д.С. Лихачева о том, что летописец мог преувеличить возраст Яня⁶².

Мне тоже представляется, что Д.С. Лихачев прав. Действительно, в «Слове о князьях» о Давыде Святославиче сказано: «живь лѣтъ 90, а княжения его 73 лѣта»⁶³. Как отмечает Х. Лопарев, «не мог Давид родиться в 1033, когда отец его родился лишь в 1027 году»⁶⁴; эта неточность «Слова» находится в одном ряду с другими его неточностями и преувеличениями⁶⁵. И, хотя летописная дата рождения отца Давыда — Святослава (1027 г.) — тоже вполне может быть условной и неточной⁶⁶, данный пассаж

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 210–211.

⁶⁰ *Poppe A. Opowieść*. S. 353–355; *Поппэ А.В.* А.А. Шахматов. С. 81.

⁶¹ *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. С. 88, 311–312, примеч. 74; *Шайкин А.А.* Окружение князя в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 290.

⁶² *Творогов О.В.* Примечания. С. 187 («подобно тому, как затворничество Антония было определено также эпическим числом 40»); *Добровольский Д.А.* Этническое самосознание. С. 97; *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 138.

⁶³ Слово похвальное на перенесение мощей Свв. Бориса и Глеба: Незданный памятник литературы XII века / Сообщение Х. Лопарева. СПб., 1894. (Памятники древней письменности; [Вып.] 98). С. 24. Указание на 90-летний возраст Давыда присутствует только в одном из четырех списков «Слова» (XVII в.), однако, по мнению Х. Лопарева, в остальных списках его нет, «кажется, вследствие простого пропуска» (Там же. С. 11; о списках памятника см.: Там же. С. 1–4).

⁶⁴ Там же. С. 9.

⁶⁵ Там же. С. 9–12.

⁶⁶ См.: *Вилкул Т.Л.* Даты рождения княжичей: старшие и младшие Ярославичи // *Ruthenica*. Київ, 2003. Т. 2. С. 108–114.

«Слова о князьях» — это очень близкая аналогия некрологу Яня Вышатича.

На другую аналогию указал П.С. Стефанович. Как я уже упоминал, исследователь обратил внимание на известие Ипат. под 1147 г. о том, что во время военного похода умер некто Петр Ильич: «...и ту преставися добрый старечь Петръ Ильичъ, иже бѣ отца его мужъ, уже бо от старости не можаше ни на конь всѣсти, бѣ ему лѣт 90»⁶⁷. Исследователь отметил и фразеологическую параллель с некрологом Яню: «добрый старечь»⁶⁸.

Итак, перед нами три относящихся к XII в.⁶⁹ указания на 90-летнюю жизнь почтенного и достойного, с точки зрения книжника, человека. Вероятность того, что это обозначение *условно*, и что на самом деле все трое прожили несколько меньшую жизнь, по-моему, довольно велика, хотя, с другой стороны, известны и бесспорные примеры средневекового долгожительства⁷⁰.

Второй аргумент против отождествления двух Вышат предложил Л. Мюллер. В приписке Остромирова евангелия 1056–1057 гг. содержится благопожелание Остромиру, его детям и их супругам⁷¹, но не упоминаются внуки. Если бы Янь Вышатич был внуком Остромира, ему было бы уже на тот момент 40 лет и его нельзя было бы не упомянуть⁷².

На мой взгляд, для того, чтобы данный аргумент имел силу, необходимо показать, что в такого рода благопожеланиях в составе записей на книгах обязательно должны были упоминаться внуки заказчика, если таковые были⁷³. Между тем, для XI в. имеем всего один (помимо записи Остромирова евангелия) пример благопожелания, и

⁶⁷ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340.

⁶⁸ Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 229–230.

⁶⁹ Вопрос о дате «Слова о князьях» не вполне разрешен, но XII в. все же предпочтителен (см.: Зайцев А.К. Слово о князьях // Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник. М., 2003. С. 188–189).

⁷⁰ Например, хорошо освещена источниками судьба Кассиана Босого, прожившего 93 года, — см.: Усачев А.С. Волоколамский инок Кассиан Босой (ок. 1439–1532 гг.) и его современники // ДРВМ. 2012. № 2 (48). С. 61–74.

⁷¹ «...самому ему и подружню его Феофанъ, и чядомъ ею, и подружием чядъ ею» (Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000. С. 14, № 5).

⁷² Müller L. War Jan Wyšatič ein Enkel des Ostromir? S. 256.

⁷³ Л. Мюллер ссылается только на «Слово о законе и благодати» Илариона, где упомянуты «внуки и правнуки» Владимира (Ibid.), но это текст другого жанра, да и речь в нем идет о правящей династии.

оно адресовано только заказчику⁷⁴. В записях на книгах XII в. находим два благопожелания: одно адресовано заказчику «и съ всѣми своими»⁷⁵, а второе — заказчику «и съ подружиемъ с[во]имъ всѣмъ, иже [въ] дому его»⁷⁶. Благопожелательные формулы в записях XIII–XV вв. также отличаются разнообразием, однако внуки заказчика специально как будто нигде не упомянуты⁷⁷. Кроме того, как отмечает П.С. Стефанович⁷⁸, слово «чада» могло обозначать не только детей, но и вообще потомков⁷⁹.

Третий аргумент высказал А. Стендер-Петерсен, которого поддержал А.В. Поппэ. По их мнению, летописец специально под 1043 г. обозначил Вышату как отца Яня, а под 1064 г. — как сына Остромира, чтобы читатель не спутал двух тезок — совершенно разных Вышат. Поппэ добавляет, что именно поэтому в известии 1064 г. летописец, назвав отца Вышаты, не привел отчества его товарища по бегству Пороя⁸⁰.

На мой взгляд, это аргумент из области «здравого смысла», который, как известно, вещь субъективная. Исследователи приписывают древнерусскому летописцу некую логику, тогда как в действительности он мог руководствоваться совершенно другими соображениями или вообще не задумываться о том, что в двух разных местах его летописи Вышата обозначен по-разному; наконец, эти известия могли попасть в летописный свод из разных источников или быть созданы на разных этапах сложения ПВЛ⁸¹. По-моему, важнее другое. Как увидим ниже, в ПВЛ вообще очень мало указаний на родственные связи лиц не княжеского происхождения, и относятся эти указания почти исключительно к предполагаемым предкам Яня Вышатича.

⁷⁴ Столярова Л.В. Свод. С. 11, № 4.

⁷⁵ Там же. С. 67, № 65.

⁷⁶ Там же. С. 79, № 72.

⁷⁷ См.: Столярова Л.В. Древнерусские надписи XI–XIV веков на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 99–100, 123–124; Орлова Л.М. Формуляр выходных записей древнерусских пергаменных кодексов XV в. (предварительные данные) // Источниковедческие исследования: Сборник статей. М., 2004. Вып. 1. С. 76.

⁷⁸ Со ссылкой на словарь И.И. Срезневского и устное мнение А.А. Гиппиуса (Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 227).

⁷⁹ Именно так, кстати, считал и Д.И. Прозоровский (Прозоровский Д.И. О родстве. С. 25).

⁸⁰ Стендер-Петерсен А.И. Остромир — Вышата — Янь. Р. 537, 539; Poppe A. Orowieść. S. 355–358; Поппэ А.В. А.А. Шахматов. С. 81–82. Ту же точку зрения см.: Шайкин А.А. Окружение князя. С. 290.

⁸¹ Ср.: Müller L. War Jan Wyšatič ein Enkel des Ostromir? S. 255–256; Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 225; Аристов В.Ю. Из биографии. С. 142; Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С. 138.

Поэтому рассматриваемые два известия скорее стоит рассматривать как аргумент *за* тождество двух Вышат, а не против такового.

Четвертый аргумент принадлежит А.В. Поппэ. Ученый считает, что побег Ростислава (двадцатилетнего сына Владимира Ярославича, не имевшего собственного стола) в 1064 г. в Тмутаракань был авантюрным предприятием, в котором вряд ли мог принять участие пожилой (его сын Янь родился в 1016 г.!), связанный с Киевом участник похода 1043 г., к тому же, весьма вероятно, ослепленный в византийском плену⁸². Из рассказа ПВЛ, однако, не следует, что Вышата обязательно был ослеплен в Византии⁸³. Как уже говорилось, велика вероятность того, что Вышата на момент побега был моложе, чем полагает Поппэ. Важнее же, на мой взгляд, то, что Ростислав и Вышата выступают здесь *в связке*. Ростислав был сыном Владимира Ярославича, а воеводу последнего в 1043 г. звали Вышата. Кажется вероятным, что после смерти Владимира Вышата сохранял тесные отношения с его сыном, и когда тот бежал в Тмутаракань, с ним вместе бежал и воевода его отца⁸⁴.

Пятый аргумент, также предложенный А.В. Поппэ, связан с тем, что Вышата Остромирович и Янь как будто ориентируются на разные ветви княжеского дома. В 1071 г. Янь действует, согласно ПВЛ, по поручению Святослава Ярославича, а до этого, в 1064 г., Вышата (сын Остромира) участвует в изгнании из Тмутарокани сына Святослава Глеба⁸⁵. С.М. Михеев, однако, отмечает, что «у нас нет никаких сведений о непосредственном участии Вышаты в борьбе Ростислава со Святославом»⁸⁶. Кроме того, как показал П.С. Стефанович, Янь Вышатич был связан не столько с кем-то из князей, сколько с городом Киевом, и служил за свою жизнь «по крайней мере трем князьям: Святославу и Всеволоду Ярославичам и Святополку Изяславичу... князья в Киеве менялись, а боярин там оставался...»⁸⁷. Следовательно, не стоит абсолютизировать связь Яня с одним из князей — Святославом Ярославичем. Святослав действительно фиксируется

⁸² *Poppe A. Opowieść. S. 355–356.* См. также: *Поппэ А.В.* Родословная. С. 66–67; *Он же.* А.А. Шахматов. С. 82.

⁸³ *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 138.

⁸⁴ Ср.: *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 226. Служба боярина и его потомков князьям одной линии прослеживается на ряде древнерусских примеров, хотя были и противоположные случаи (см.: Там же. С. 219, 235, 239, 245, 254–255, 260, 268).

⁸⁵ *Поппэ А.В.* А.А. Шахматов. С. 82.

⁸⁶ *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 138.

⁸⁷ *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 232. Ср. также: *Аристов В.Ю.* Из биографии. С. 142.

как первый патрон Яня (под 1071 г.), однако, как отмечает Стефанович, из летописной статьи 1091 г. следует, что Янь долгое время общался с Феодосием Печерским (ум. 1074), а значит — задолго до 1074 г. поселился в Киеве⁸⁸.

Наконец, еще одно соображение против тождества двух Вышат высказывалось еще Н.М. Карамзиным, который принимал отождествление Яня с Иоанном, действующим в житии Феодосия. Карамзин полагал, что Вышата, сын Остромира, не мог быть одновременно и отцом Яня, потому что сын Яня—Иоанна Варлаам уже в 1056 г. постригся в монахи⁸⁹. Однако, как уже говорилось, отождествление Яня и Иоанна довольно сомнительно, и потому вряд ли время пострижения Варлаама может быть аргументом против тождества двух Вышат.

Таким образом, мне представляется, что вероятность тождества двух Вышат достаточно высока. Абсолютной уверенности в этом, конечно, быть не может, однако все аргументы, высказывавшиеся против такого тождества, не имеют обязательной силы⁹⁰. Наоборот, важным кажется то, что оба упоминания Вышаты в ПВЛ сопровождаются *генеалогическими указаниями* (этот тезис будет развернут ниже), а также то, что Вышата 1043 года служит Владимиру Ярославичу, а Вышата 1064 года совершает побег вместе с его сыном Ростиславом. Не проще ли все же предположить, что и Владимиру, и его сыну служил один и тот же Вышата?⁹¹

4. *Был ли Остромир сыном Коснятина?* Ни в одном источнике не говорится прямо о родстве между Коснятином Добрыничем и Остромиром. Д.И. Прозоровский сделал вывод о таком родстве на основании весьма косвенного соображения (Остромир назван «близоком» Изяслава — см. выше). Впоследствии разные ученые по-разному относились к этой гипотезе.

⁸⁸ Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 232.

⁸⁹ Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1991. Т. 2–3. С. 244, примеч. 138. Ср.: Бутков П. Ответ. С. 13–14; Кучкин В.А. Формирование. С. 64, примеч. 66.

⁹⁰ А.В. Поппэ считает, что «взятые вместе» аргументы против тождества двух Вышат «приводят к однозначному выводу» (Poppe A. Opowieść. S. 355). На мой взгляд, однако, контраргументы, взятые вместе, показывают, что однозначный вывод здесь вряд ли возможен.

⁹¹ Еще одно соображение в пользу тождества двух Вышат, высказанное В.Ю. Аристовым (маловероятно, что «в Новгороде в одно время живут два Вышаты»). — Аристов В.Ю. Из биографии. С. 141–142), не представляется весомым. Во-первых, в Новгороде одновременно могли жить два Вышаты и, во-вторых, связь обоих Вышат с Новгородом, строго говоря, еще требуется доказывать.

По мнению Б.А. Рыбакова, «нельзя доказать» степень родства Коснятина и Остромира, «но несомненно, что Остромир был близким родственником Константина»⁹². В.Л. Янин считает идею о том, что Остромир был сыном Коснятина, наиболее слабым звеном гипотезы Прозоровского — Шахматова — Лихачева, т.к. здесь они основывались исключительно на весьма неконкретном сообщении Остромирова евангелия о родстве Остромира с Изяславом. Впрочем, Янин и не исключает возможности родства Коснятина и Остромира⁹³. По мнению Янина, Добрыня, Коснятин и Остромир стали посадниками не в силу принадлежности к «некой посадничьей династии», но из-за их родства с князьями или, шире, принадлежности «к той же категории ближайших к киевскому князю лиц, к какой принадлежал, например, Ратибор, посланный в 1079 г. посадничать в Тмутаракань, которая, как и Новгород, составляла часть киевской отчины и управлялась обычно посадниками княжеского происхождения»⁹⁴.

А.В. Поппэ категорически отверг мысль о родстве Остромира и Коснятина и противопоставил гипотезе Прозоровского свою. По мнению Поппэ, Остромир назван «близоком» Изяслава потому, что Феофана (упомянутая в записи Остромирова евангелия жена Остромира) была дочерью Владимира Святого и греческой царевны Анны⁹⁵. Гипотеза Поппэ строится на целом ряде косвенных оснований, главным из которых, пожалуй, является само византийское имя супруги Остромира⁹⁶.

П.С. Стефанович, считая вескими рассуждения А.В. Поппэ, добавляет к ним следующее соображение. Коснятин попал в опалу и был убит по приказу Ярослава Мудрого. «В этом случае трудно представить, как могло получиться, что сын опального и казненного боярина в относительно скором времени после смерти отца мог занять его должность»⁹⁷. Однако в свое время А.А. Молчанов писал о том, что Ярославичи «явно не одобряли крутые меры своего подозрительного отца», о чем свидетельствует освобождение ими

⁹² Рыбаков Б.А. Древняя Русь. С. 204.

⁹³ Янин В.Л. Новгородские посадники. С. 77.

⁹⁴ Там же. С. 77–78.

⁹⁵ Поппэ А.В. Феофана Новгородская. С. 102–120.

⁹⁶ Соглашусь с тем, что обе «версии выглядят правдоподобно», а может быть даже не противоречат друг другу [Дубровин Г.Е. Петрятин двор и проблема раннего посадничества в Новгороде // ДРВМ. 2007. № 1 (27). С. 56]. И обе, конечно, весьма и весьма гипотетичны.

⁹⁷ Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 225.

в 1059 г. заточенного Ярославом Судислава. Назначение сына опального Коснятина новгородским посадником могло быть событием из этого же ряда⁹⁸.

На мой взгляд, можно констатировать одно: прямых доказательств родства между Коснятином и Остромиром нет. Относительно «близочества» Остромира и Изяслава можно строить разные гипотезы, однако в действительности Коснятина и Остромира роднит только одно: их схожее положение по отношению к, соответственно, Ярославу и его сыну Изяславу — положение их наместников в Новгороде. Подробнее об этом пойдет речь ниже.

5. *Был ли Добрыня внуком Свенельда?* Гипотеза А.А. Шахматова о том, что Добрыня был внуком Свенельда, вызвала, пожалуй, больше всего возражений. Выдвигавшиеся учеными аргументы делают правоту Шахматова в этом вопросе крайне маловероятной. Признание тождества Малка Любечанина (отца Добрыни, упомянутого в ПВЛ под 970 г.) с Мистишей Свенельдичем (упомянутым под 945 г.) сопряжено с целым рядом натяжек, и об этом много писали⁹⁹. Попытка реабилитировать эту заманчивую, но весьма спорную теорию не входит в число задач настоящей статьи.

Итак, на мой взгляд, степень правдоподобности гипотез о предках Яня Вышатича убывает по мере удаления от самого Яня. Представляется почти несомненным, что Янь — информант летописца и Янь Вышатич — это одно лицо. Кажется вероятным, несмотря на все высказывавшиеся сомнения, что Вышата, отец Яня, тождествен Вышате, сыну Остромира. Недоказуемо, но возможно родство между Остромиром и Коснятином Добрыничем. Весьма сомнительно родство между Добрыней и Свенельдом.

Отвлекусь на время от Яня Вышатича и его предков и обращусь к другому, не менее важному аспекту теории Д.С. Лихачева об «уст-

⁹⁸ Молчанов А.А. Новгородские события. С. 82.

⁹⁹ См.: Пресняков А.Е. Княжое право в Древней Руси: Очерки по истории X–XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 333–335; Brückner A. Rozdział. С. 1–15 (полемиический ответ на эту статью см.: Ляценко А.И. Летописное сказание о мести Ольги древлянам // ИОРЯС. Л., 1929. Т. 2. Кн. 1. С. 320–336); Соловьев А.В. Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда? С. 37–64; Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства: Историко-географическое исследование. Монголы и Русь: История татарской политики на Руси. 2-е изд., стереотип. СПб., 2006. С. 60; Рыбаков Б.А. Древняя Русь. С. 195–196; Артамонов М.И. Воевода Свенельд // Культура Древней Руси: Посв. 40-летию научной деятельности Н.Н. Воронина. М., 1966. С. 34; Понтэ А.В. Родословная. С. 66–69; Стефанович П.С. Князь и бояре. С. 221.

ных летописях» — к вопросу об устном или письменном источнике сообщений ПВЛ о Новгороде.

2. НОВГОРОДСКИЕ СООБЩЕНИЯ НАЧАЛЬНОЙ ЛЕТОПИСИ

В ПВЛ находим достаточно много известий, так или иначе связанных с Новгородом. Источником многих из них А.А. Шахматов считал новгородский свод XI в., который, по его мнению, был использован при создании киевского Начального свода 1090-х гг. Согласно Шахматову, цепь этих сообщений заканчивается известием 1066 г. о нападении Всеслава на Новгород; последующие сообщения ПВЛ о Новгороде имеют, по Шахматову, уже южнорусское происхождение¹⁰⁰.

В.М. Истрин усомнился в новгородском происхождении некоторых известий ПВЛ (под 970, 979, 980, 988, 1015, 1024 гг.), которое постулировал Шахматов. Все они, по мнению Истрина, могли быть записаны в Киеве, а иногда — тесно вплетены в рассказ о киевских событиях¹⁰¹. Ученый допускал новгородское происхождение рассказа 980 г. о поставлении Добрыней кумира в Новгороде, однако писал, что «отсюда не следует, чтобы оно было неизвестно автору “Древнейшего свода”» (т. е. нет необходимости возводить его к новгородскому своду)¹⁰². В целом, Истрин отмечал, что «при постоянных сношениях Киева с Новгородом не только не удивительно, но, наоборот, вполне естественно, что новгородские события делались известными скоро и в Киеве — устным и письменным путем. Мы видели, кроме того, что относительно некоторых событий, в которых выступают и новгородцы, и киевляне, нельзя утверждать, что они интересовали только новгородцев»¹⁰³.

Другим оппонентом Шахматова выступил Д.С. Лихачев. По его мнению, «основное ядро тех известий Повести временных лет, которые А.А. Шахматовым были возведены... к новгородским летописям», составляют рассказы о событиях конца X — начала XI в., где фигурируют Добрыня и его сын Коснятин¹⁰⁴. Эти и другие сообще-

¹⁰⁰ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 128–136.

¹⁰¹ Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания: По поводу исследования А.А. Шахматова // ИОРЯС. Л., 1924. Т. 27. С. 54–55, 57–61.

¹⁰² Там же. С. 58.

¹⁰³ Там же. С. 61.

¹⁰⁴ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 201–204.

ния ПВЛ, которые Шахматов считал восходящими к новгородскому своду, вполне могли быть записаны в Киеве, а если все же принадлежат новгородцам, то носят следы устного, а не письменного происхождения. По мнению Лихачева, перед нами, скорее всего, новгородские предания, записанные киевскими летописцами¹⁰⁵.

Лихачев отметил, что эти сообщения, как правило, тесно вплетены в рассказы о киевских событиях. Шахматов тоже обращал внимание на это обстоятельство, однако объяснял его тем, что новгородский сводчик середины XI в. перерабатывал и дополнял текст киевского Древнейшего свода¹⁰⁶. Лихачев возразил на это, говоря, что «тесная связь новгородских известий с киевскими, их хронологическая “прикрепленность” к последним легче и проще может быть объяснена не сложной работой новгородского летописца, пользовавшегося якобы Киевской летописью как основой, а тем, что одним из сводчиков киевской летописи были использованы устные рассказы о новгородских событиях. Эти устные рассказы киевский летописец, хронологически распределяя их, “прикрепил” к событиям киевской летописи»¹⁰⁷.

Д.С. Лихачев, как уже говорилось, принял гипотезу Прозоровского — Шахматова о предках Вышаты и Яня. Ученый полагал, что Вышата поведал летописцу свои семейные предания, «устную летопись» своего рода¹⁰⁸, выступив в роли «новгородского корреспондента киевского летописца»¹⁰⁹. Отсюда, по мнению Лихачева, и та настойчивость, с которой ПВЛ несколько раз подчеркивает родство между Добрыней и Владимиром и значение для Владимира советов и действий Добрыни¹¹⁰.

По мнению Лихачева, «все сообщения о новгородских событиях до 1064 г. носят характер рассказа одного лица, доведшего его до своего времени», — и этим лицом был Вышата¹¹¹. Впоследствии тот же летописец Никон имел уже другие источники информации о Новгороде. От князя Глеба, с которым Никон был тесно связан, он записал повествование о явлении волхва в Новгороде в 1071 г.¹¹²

¹⁰⁵ Там же. С. 206–207.

¹⁰⁶ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 135–136, 329 и др.

¹⁰⁷ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 207.

¹⁰⁸ Там же. С. 208–209, 224.

¹⁰⁹ Там же. С. 209.

¹¹⁰ Там же. С. 211–212.

¹¹¹ Там же. С. 212.

¹¹² Там же. С. 213.

Таким образом, по Лихачеву, среди источников ПВЛ места для новгородского свода не остается. Все сообщения киевской Начальной летописи о Новгороде восходят к устным рассказам: до 1064 г. Вышаты, позднее — других лиц.

Ряд возражений против этого построения Д.С. Лихачева высказал Б.А. Рыбаков — сторонник шахматовской гипотезы о новгородском своде XI в. Во-первых, Рыбаков полагал, что Лихачев не опроверг «приводимые Шахматовым убедительные доказательства существования новгородского свода середины XI в.»¹¹³. Во-вторых, как уже упоминалось, Рыбаков привел аргументы против гипотезы о родстве между Свенельдом и Добрыней¹¹⁴. В-третьих, ученый отметил, что в новгородских известиях ПВЛ «содержатся в значительном количестве точные даты, имена второстепенных лиц, описание погоды в тот или иной знаменательный день, точные топографические приметы и даже не подлежащий сомнению (в смысле своей вещественности) текст “Русской Правды”», а значит — в основе новгородских сообщений ПВЛ все-таки лежит новгородский письменный источник. В-четвертых, наличие в Новгороде середины XI в. берестяных грамот заставило Рыбакова «усомниться в том, что династия новгородских посадников, родичей киевских князей, пользовалась только “изустной практикой родовых и семейных преданий”»¹¹⁵.

Ни один из этих аргументов Б.А. Рыбакова не представляется убедительным. Первый из них, на мой взгляд, не совсем корректен: Д.С. Лихачев спорил не с идеей о новгородском своде XI в., а лишь с тем, что этот свод послужил источником ПВЛ, и в данном вопросе полемизировал с Шахматовым вполне аргументированно. То же касается и третьего довода: топографические подробности, «имена второстепенных лиц» и т.п. содержатся в новгородских летописях, тогда как в новгородских известиях «классической» ПВЛ подобных деталей совсем немного (ниже я буду говорить подробнее о конкретных сообщениях ПВЛ о Новгороде). Только в новгородских летописях (но не в ПВЛ) находим текст Русской Правды; нет в сообщениях ПВЛ о Новгороде и точных дат. Второй аргумент Рыбакова касается лишь сообщений о Свенельде (который никак не был связан с Новгородом), но опять же не сообщений ПВЛ о Новгороде. Наконец, четвертый аргумент носит умозрительный характер.

¹¹³ Рыбаков Б.А. Древняя Русь. С. 195.

¹¹⁴ Там же. С. 195–196.

¹¹⁵ Там же. С. 196.

П.П. Толочко, как и Д.С. Лихачев, скептически отнесся к возможности выделить в ПВЛ известия, восходящие к новгородскому своду XI в. Ученый обратил внимание на то, что в некоторых «новгородских» (по Шахматову) известиях ПВЛ (под 970, 1036 гг.) движение из Киева в Новгород обозначается глаголом «ити», «поити», а не «прити»¹¹⁶. Впрочем, Д.А. Добровольский отмечает, что эти глаголы могли быть изменены при переносе текста из новгородской летописи в киевскую, т.е. сами по себе доказательством служить не могут¹¹⁷.

Посмотрим более пристально на сообщения ПВЛ о новгородских событиях. Рассмотрим вначале сообщения о Новгороде в тексте за IX — начало XI в. (до вокняжения в Киеве Ярослава Мудрого), а затем — в тексте за оставшуюся часть XI в.

Если не считать нескольких упоминаний Новгорода в недатированной части ПВЛ¹¹⁸, в тексте за IX — начало XI в. встречаем следующие сообщения о Новгороде (курсивом отмечены известия, отсутствующие в Н1мл., подчеркнуты — те, которые читаются только в Н1мл., но отсутствуют в «классической» ПВЛ):

862 г.: призвание варягов, княжение Рюрика.

882 г.: упоминание о варяжской дани, которую новгородцы платили до смерти Ярослава.

922 г.: «Иде Олегъ к Новугороду, а оттуда в Ладогу»¹¹⁹.

947 г.: «иде Вольга Новугороду и устави по Мьстѣ повосты и дани, и по Лузѣ оброки и дани, ловища ея суть по всей земли знамяня, и мѣста, и повосты, и сани ея стоять въ Плесковѣ и до сего дне».

970 г.: приглашение новгородцами Владимира на княжение (по совету Добрыни).

977 г.: бегство Владимира из Новгорода за море; посадники Ярополка в Новгороде.

980 г.: возвращение Владимира в Новгород.

980 г.: Владимир сажает в Новгороде Добрыню, который ставит здесь кумира.

988 г.: Владимир сажает в Новгороде Вышеслава, а после его смерти — Ярослава (упоминание в списке сыновей Владимира и их княжений).

¹¹⁶ Толочко П.П. Русские летописи. С. 176–177.

¹¹⁷ Добровольский Д.А. Этническое самосознание. С. 51.

¹¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 6–8, 10–11.

¹¹⁹ ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 109.

989 г.: крещение Новгорода¹²⁰.

997 г.: *Владимир отлучался в Новгород, когда на Белгород напали печенеги (зачин рассказа о белгородском киселе).*

1014 г.: Отказ Ярослава, сидящего в Новгороде, платить дань в Киев, подготовка к войне.

1015 г.: Приглашение Ярославом варягов.

1015 г.: Восстание новгородцев против варягов, месть Ярослава, поход Ярослава с новгородцами против Святополка.

1016 г.: битва у Любеча, в которой Ярослав с новгородцами одолел Святополка.

1018 г.: *Ярослав бежал в Новгород, Коснятин Добрынич с новгородцами не позволил ему бежать за море, сбор войска для похода на юг.*

Какие выводы можно сделать, глядя на этот перечень? Все или почти все перечисленные известия относятся, так сказать, к основному сюжету Начальной летописи — рассказу о политической истории Киевской Руси и князей-Рюриковичей. О Новгороде говорится в связи с Рюриком (основателем династии), Владимиром (который вначале княжил в Новгороде) и борьбой за власть после его смерти (в Новгороде княжил победитель этой борьбы — Ярослав). Можно отметить (вслед за Д.С. Лихачевым¹²¹), что важную роль в некоторых из этих сообщений играют Добрыня и его сын Коснятин (под 970, 980, 1018 гг.).

На мой взгляд, *специальный* интерес к Новгороду можно усмотреть в двух сообщениях. Во-первых, особняком стоит рассказ об установлении Ольги на Северо-Западе Руси (под 947 г.). А.А. Шахматов полагал, что перед нами вставка новгородского сводчика середины XI в. в рассказ Древнейшего свода об Ольге¹²². Действительно, данное известие демонстрирует знакомство летописца с географией Новгородской земли и псковской (?) устной традицией («и сани ее стоять въ Плесковѣ и до сего дне»)¹²³. В то же время есть данные

¹²⁰ Там же. С. 159–160. Этот рассказ, вероятно, все же написан в Новгороде, но не в XI в. — ср.: *Гиттис А.А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // НИС. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 58–59.

¹²¹ *Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 201–203.

¹²² *Шахматов А.А.* История. Т. 1. Кн. 1. С. 129–130 (ученый высказал остроумную догадку, согласно которой новгородский книжник перепутал древлянскую и Деревскую земли).

¹²³ И.М. Троцкий добавил к этому, что в этом известии использован «термин “погост”, неизвестный югу и оставшийся непонятным южным переписчикам, передававшим его в “повост”, быть может, по созвучию с “повозом”» (*Троцкий И.М.*

в пользу того, что многочисленные случаи употребления выражения «до сего дне» в ПВЛ относятся к одному определенному текстологическому пласту, датируются 1070-ми гг. и принадлежат руке киевлянина (по крайней мере, во многих случаях это выражение применяется к киевским реалиям)¹²⁴. Вопрос о том, принадлежит ли рассматриваемое известие тому же пласту, вряд ли может быть сейчас определенно разрешен.

Во-вторых, специальный интерес к Новгороду виден в сообщении о том, что в 980 г., став киевским князем, Владимир сделал своим наместником в Новгороде Добрыню, а тот поставил в Новгороде кумира. Здесь мы впервые видим некоторый параллелизм Киева и Новгорода: Владимир сел в Киеве и установил кумиров, наместником в Новгороде стал Добрыня — и тоже установил кумира¹²⁵. Как писал Шахматов, чтобы признать новгородское происхождение этого известия, «достаточно поставить вопрос, почему летопись, умалчивая о языческом культе в Переяславле, Чернигове, Смоленске и т.д., упоминает о Новгороде?»¹²⁶.

В этих двух известиях несомненным является интерес к Новгороду и знания о Новгороде, однако ниоткуда, на мой взгляд, не следует, что они оба *записаны* в Новгороде. Они вполне могли быть записаны в Киеве со слов информанта, каким-то образом связанного с Новгородом (а в первом случае, может быть, с Псковом). Во втором случае информантом мог руководить интерес не только к Новгороду, но и к Добрыне.

А.А. Шахматов считал новгородскими по происхождению еще целый ряд известий ПВЛ за конец X — начало XI в. Так, в рассказе 970 г. о приглашении новгородцами Владимира (по совету Добрыни) ученый видел «народное новгородское предание». В нем, как писал Шахматов, «сказался и некоторый юмор сознающего свой перевес новгородца и гордость по поводу сделанного выбора...»¹²⁷. В.М. Истрин, напротив, полагал, что такая гордость могла быть и у

Возникновение Новгородской республики // Изв. Акад. наук СССР. VII сер. Отд. обществ. наук. Л., 1932. № 4. С. 279). Но в Н1мл., Радз. и М.-А. чтение «погост»; «повост» — только в Лавр.

¹²⁴ Каргер М.К. К характеристике древнерусского летописца // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Вып. 11. С. 59–71; Кузьмин А.В. Боярский двор как историко-топографический комментарий летописца XI века // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 44–51; Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С. 72 и др.

¹²⁵ Ср. сообщения Н1мл. о крещении Киева, а на следующий год — Новгорода.

¹²⁶ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 131.

¹²⁷ Там же. С. 130.

киевлянина (ведь Владимир в итоге стал и киевским князем), а данное известие в равной мере касается и Киева, и Новгорода¹²⁸. Вряд ли можно уверенно согласиться с правотой одного из ученых. Лично мне в этом рассказе видится, скорее, отражение *новгородского* предания, однако опять же оно могло быть *записано* и в Киеве.

Шахматов считал новгородской вставкой в текст Древнейшего свода также рассказ о сватовстве Владимира к Рогнеде под 980 г. Однако связь с Новгородом здесь весьма косвенная¹²⁹. Она заключается, по мнению Шахматова, в том, что в другом рассказе об этом же событии (в Лавр. под 1128 г.) фигурирует Добрыня, который «является действующим лицом именно в новгородских сказаниях»¹³⁰. Аналогичным образом Шахматов полагал, что в рассказ 985 г. о походе на болгар новгородский сводчик вставил упоминание о Добрыне¹³¹. На мой взгляд, перечисленные известия объединяет интерес не к Новгороду, а именно к Добрыне, что прямо возвращает нас к гипотезе Д.С. Лихачева.

А.А. Шахматов считал новгородской записью и сообщение (под 988 г.) о посадении в Новгороде Вышеслава, а затем Ярослава. Ученый обратил внимание на форму множественного числа «посадиша», не очень уместную в рассказе о том, как Владимир распределял княжения между своими сыновьями, но характерную для более позднего новгородского летописания¹³². Однако это чтение — индивидуальная особенность Лавр. В Ипат., Хлебн. и Н1мл. — «посади»¹³³. Перед нами обзор всех русских княжений, и специального интереса к Новгороду в нем не видно.

Наконец, А.А. Шахматов обращал внимание на то, что в рассказах ПВЛ о событиях 1014–1018 гг. имеются подробности, которые могли быть памятны только новгородцу¹³⁴. Среди них такие топографические детали, как «Поромонь двор» и «на Ракомѣ» (под 1015 г.). Последнее название правильно воспроизведено только в новгородских летописях, тогда как во всех списках «классиче-

¹²⁸ *Истрин В.М.* Замечания. С. 55.

¹²⁹ Ср.: Там же. С. 58.

¹³⁰ *Шахматов А.А.* История. Т. 1. Кн. 1. С. 130–131.

¹³¹ Там же. С. 131–132.

¹³² Там же. С. 132.

¹³³ В Радз. и М.-А. пропущен целый фрагмент. Ср.: *Истрин В.М.* Замечания. С. 59. Д.С. Лихачев просто называет аргументацию Шахматова здесь «сомнительной» (*Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 204).

¹³⁴ *Шахматов А.А.* История. Т. 1. Кн. 1. С. 132–134.

ской» ПВЛ — испорченное чтение: «на Ракомъ». «Ясно, — писал Шахматов, — что киевлянин не понял, что такое “на Ракомъ”, и отсюда несомненно, что самый рассказ принадлежит не киевлянину, а новгородцу»¹³⁵. Однако вполне могло быть и так: один киевлянин записал это название правильно (со слов информанта-новгородца), а другой — впоследствии — допустил ошибку при переписке¹³⁶. Я согласен с Д.С. Лихачевым, который считает рассказы 1014–1018 гг. записанными со слов новгородца, но совершенно не обязательно в Новгороде¹³⁷.

Итак, на мой взгляд, в нескольких случаях (сообщения под 947, 970, 980, 1014–1018 гг.) есть основания подозревать информанта-новгородца или, точнее, носителя новгородской (в случае с 947 г. — быть может, псковской) устной традиции. Однако ни один из рассмотренных рассказов Начальной летописи не содержит свидетельств его *написания* в Новгороде.

Теперь рассмотрим сообщения о Новгороде в тексте ПВЛ за оставшуюся часть XI в. (в границах Начального свода, т. е. до 1093 г.):

1020 г.: захват Брючиславом Новгорода, победа над ним Ярослава и возвращение новгородцев из плена.

1024 г.: Новгород был опорой Ярослава в его борьбе с Мстиславом. Этот рассказ тесно связан с предыдущими и последующими рассказами о политической истории эпохи Ярослава; пребывание Ярослава в Новгороде было частью этой истории.

1036 г. (после сообщения о смерти Мстислава): «Посемь же перея власть его всю Ярославь, и бысть самовластец Русьстѣи земли. Иде Ярославь Новугороду и посади сына своего Володимера Новѣгородѣ, епископа постави Жидяту». В этой же статье, после краткого известия о рождении у Ярослава сына Вячеслава, сообщается о нападении печенегов на Киев, что предваряется словами: «Ярославу же сущу Новѣгородѣ».

1042 г.: поход Владимира Ярославича на емь и мор коней.

1045 г.: «Заложу Володимерь святую Софью Новѣгородѣ».

1052 г.: «Преставися Володимерь, сынъ Ярославль старь, Новѣгородѣ, и положень бысть в святѣи Софѣи, юже бѣ самъ создалъ».

1063 г.: «В се же лѣто Новѣгородѣ иде Волховъ вспять днии 5. Се же знамень не на добро бысть, на 4-е бо лѣто пожже Всеславъ градъ».

¹³⁵ Там же. С. 133.

¹³⁶ Ср.: *Истрин В.М.* Замечания. С. 59; *Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 204.

¹³⁷ Там же. С. 204–205.

1064 г.: «Бѣжа Ростиславъ Тмутороканю, сынъ Володимеръ, внукъ Ярославль, [и с нимъ бѣжа Порѣи и Вышата, сынъ Остромиръ, воеводы Новгородского]¹³⁸».

1067 г.: «Заратися Всеславъ, сынъ Брячиславль, Полочьскѣ, и зая Новгородъ. Ярославичи же трие, Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ, совокупивше вои, идоша на Всеслава...» (далее о победе над Всеславом под Минском).

1071 г.: рассказ о волхве в Новгороде и о прении князя Глеба с ним.

1078 г.: сообщение об убийстве Глеба в Заволочье и некролог ему. Далее говорится о похоронах Глеба в Чернигове 23 июля, а следующий рассказ начинается со слов «Сѣдѣицю Святополку в него мѣсто Ноѣгородѣ, сыну Изяславлю...» (и далее — про то, где сидел кто из князей).

1088 г.: «Того же лѣта иде Святополкъ из Новагорода к Турову жити».

Могут ли какие-то из этих сообщений восходить к письменному новгородскому источнику? Теоретически да, однако нужны какие-то доказательства. Если мы видим отдельные сообщения о Новгороде в составе киевского памятника, не проще ли будет предположить, что они и записаны в Киеве?

А.А. Шахматов считал несомненным новгородское происхождение как минимум двух известий: 1042 г. о походе на емь и море коней и 1063 г. об обратном течении Волхова. «И то, и другое события, — писал Шахматов, — важны были для новгородца; киевлянин не мог обратить на них внимания». Второе событие к тому же поставлено летописцем в связь с другим новгородским фактом — падением Всеслава в 1067 г. Отталкиваясь от этого, Шахматов «без колебания» возводил к новгородскому источнику и другие известия ПВЛ о Новгороде за X — 60-е гг. XI в.¹³⁹

Однако обязательно ли считать названные два известия ПВЛ записанными в Новгороде? В первом из них, под 1042 г., Новгород прямо не упоминается, однако, скорее всего, поход был совершен оттуда. Поскольку в следующем походе, 1043 г., Владимир «воеводство поручи Вышатѣ, отцю Яневу», весьма вероятно, что и в походе 1042 г. воеводой был Вышата. А если так, рассказ об этом походе, вслед за Д.С. Лихачевым, легко можно возвести не к новгородскому источнику, но к рассказу Вышаты или Яня. Во всяком случае, со-

¹³⁸ В квадратных скобках цит. по Ипат. (см. примеч. 52).

¹³⁹ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 128–129.

общение о походе Владимира на емь 1042 г. примыкает к рассказу о его же походе на Византию 1043 г., и логично предположить у них общий источник — не обязательно новгородский.

Второе известие, об обратном течении Волхова, помещено под 1063 г., а под следующим, 1064 г. находим известие о Вышате Остромировиче — о том, как он бежал в Тмутаракань вместе с князем Ростиславом¹⁴⁰. Выше я писал о том, что мне представляется вероятным, несмотря на высказывавшиеся в науке сомнения, тождество двух Вышат. Оба эти известия отнесены летописцем к годам, предыдущим тем, в которые фигурирует Вышата (1042 перед 1043, 1063 перед 1064). Как кажется, именно связь с Вышатой и объясняет попадание этих двух новгородских (по своему сюжету) известий в киевскую Начальную летопись.

Посмотрим на остальные сообщения ПВЛ о Новгороде за XI в. Они встречаются далеко не под каждым годом и не образуют последовательной цепи (скажем, на их основании нельзя написать связную историю новгородского княжения). Как уже говорилось, в них нет ни одной точной даты. Часть известий вообще вплетена в рассказ об общерусских событиях (под 1024, 1067, 1096 гг.). Вопреки мнению А.А. Шахматова¹⁴¹, в известии ПВЛ о захвате Всеславом Новгорода (под 1067 г.) нет ничего специфически новгородского. Оно тоже входит в состав общерусского рассказа и не имеет ничего общего с действительно новгородской записью об этом событии, читающейся в Синодальном списке Новгородской I летописи¹⁴².

На этом фоне выделяется, пожалуй, серия сообщений, связанных с Владимиром Ярославичем и его новгородским княжением: 1036

¹⁴⁰ Правда, строго говоря, мы не знаем, откуда бежали в Тмутаракань Ростислав и Вышата. В Тверском сборнике и Никоновской летописи имеются указания на Новгород (ПСРЛ. М., 2000. Т. 15, 2. Стб. 154; Т. 9. С. 92), однако их аутентичность сомнительна. Мнение о том, что Ростислав и Вышата бежали в Тмутаракань с Волыни, основано на данных В.Н. Татищева, т. е. еще более поздних и сомнительных. См. отсылки к источникам и литературе: *Рапов О.М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М., 1977. С. 68; ПВЛ. С. 492, 628. См. также некоторые соображения в пользу того, что в начале 1060-х гг. Ростислав княжил в Новгороде: *Троцкий И.М.* Возникновение. С. 288–290. Кстати, Д.С. Лихачев считал, что Вышата прибыл в Тмутаракань не из Новгорода, но «как новгородец... мог интересоваться событиями новгородской жизни и передать тот же интерес Никону» (*Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 208–208).

¹⁴¹ *Шахматов А.А.* История. Т. 1. Кн. 1. С. 133.

¹⁴² ПСРЛ. Т. 3. С. 17.

(Владимир стал новгородским князем), 1042 (Владимир ходил на емь), 1045 (Владимир заложил Софийский собор), 1052 (Владимир умер). Сюда же можно добавить рассказ 1043 г. о походе Владимира Ярославича на Византию, хотя там и не упоминается Новгород. Но само по себе внимание ПВЛ к старшему сыну Ярослава Мудрого — это еще не повод предполагать новгородский письменный источник. Тем более, что, как уже говорилось, воеводой Владимира был Вышата.

В известии 1036 г. сказано не только о назначении Владимира новгородским князем, но также о поставлении новгородским епископом Луки Жидяты. В этой статье новгородские события увязаны с рассказом об отражении Ярославом нападения печенегов. А это уже, конечно, киевский рассказ, т.к. он содержит киевские топографические подробности: «идеже стоить ныне святая София, митрополя Русьская, бѣ бо тогда полѣ внѣ града» и «тоняху в Сѣтомли». Поэтому даже А.А. Шахматов, сторонник наличия у ПВЛ обширного новгородского источника, сомневался в новгородском происхождении известий этой статьи¹⁴³.

Кроме перечисленных выше сообщений, Шахматов относил к новгородскому источнику еще некоторые, связанные с Новгородом лишь косвенно: под 1024 г. (о восстании волхвов в Суздальской земле и Лиственской битве)¹⁴⁴, 1030 г. (поход Ярослава на чудь и основание Юрьева), 1044 г. (смерть Брячислава и вокняжение Всеслава Полоцких), 1050 г. (смерть жены Ярослава Мудрого) и 1065 г. («Всеславъ рать почаль»)¹⁴⁵. Разумеется, возводить данные известия к новгородской летописи можно лишь в том случае, если у нас уже есть какая-то основа — цепь сообщений, несомненно восходящих к такой летописи. У нас подобной основы, однако, нет.

А.А. Шахматов полагал, что после 1067 г. в ПВЛ отсутствуют сообщения, восходящие к письменному новгородскому источнику. Рассказ 1071 г. о прении князя Глеба Святославича с волхвом А.А. Шахматов и Д.С. Лихачев считали записанными на юге¹⁴⁶. Это повествование следует в ПВЛ непосредственно за рассказом о подавлении восстания волхвов Янем Вышатичем, посвящено той же

¹⁴³ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 134.

¹⁴⁴ В.М. Истрин убедительно говорил о том, что нет оснований считать летописные рассказы 1024 г. записанными в Новгороде (*Истрин В.М. Замечания. С. 57–58*).

¹⁴⁵ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 134–135.

¹⁴⁶ Там же. С. 135; Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 213.

теме, вводится схожими словесными формулами¹⁴⁷ и, вполне возможно, записано одновременно с ним, пусть и со слов другого информанта. В сообщениях ПВЛ о Новгороде под 1078 и 1088 гг. тоже нет ничего такого, что бы заставляло возводить их к новгородскому письменному источнику.

Таким образом, на мой взгляд, В.М. Истрин и Д.С. Лихачев совершенно правы: ПВЛ не содержит сообщений, восходящих к какой-либо новгородской летописи XI в. Сведения о Новгороде, скорее всего, имеют устное происхождение и записаны в Киеве (разумеется, не обязательно все одним летописцем). В сообщениях за 970, 980 и 985 гг., как об этом справедливо писал Лихачев, виден интерес к фигуре Добрыни, в рассказе под 1018 г. — к его сыну Коснятину, а сообщения 1042 и 1063 гг., которые Шахматов считал несомненно новгородскими, косвенным образом связаны с Вышатой.

3. НАБЛЮДЕНИЯ НАД ИЗВЕСТИЯМИ О ПРЕДПОЛАГАЕМЫХ ПРЕДКАХ ЯНЯ

Д.С. Лихачев отметил несколько черт, роднящих между собой сообщения Начальной летописи о Яне Вышатиче и его предполагаемых предках. Некоторые схожие наблюдения делали и другие исследователи. На мой взгляд, круг таких наблюдений может быть несколько расширен, хотя выводы из них уже не будут столь просты и однозначны, как представлялось Д.С. Лихачеву.

1. Генеалогические указания. Прежде всего, Лихачев обратил внимание на сходство двух генеалогических указаний ПВЛ («стремление подчеркивать родственные отношения по нисходящей линии»)¹⁴⁸:

945 г.: ...и воевода бѣ Свѣнелдъ то же, отецъ Мистишинъ (в Ипат. — Мъстишинъ).

1043 г.: ...а воеводство поручи Вышатѣ, отцю Яневу.

Еще раньше А.В. Соловьев высказывал другую точку зрения: «Ссылка на Мъстишу под 945 годом не представляет ничего исклю-

¹⁴⁷ «...якоже се скажемъ бѣсовское наущенье и дѣство бывше... В се же время приключися» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175); «яко и се скажемъ о взорѣ ихъ и о омраченъи ихъ: в си бо времена, в лѣта си приключися» (Там же. Стб. 179).

¹⁴⁸ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 216.

чительного». По мнению Соловьева, в Начальном своде древние события часто комментируются при помощи отсылок к чему-либо, известному современникам. В частности, в ПВЛ много упоминаний дворов (например, «идѣже ныне Олминъ дворъ», под 882 г.), причем эти дворы и их владельцы зачастую больше нигде на страницах летописи не фигурируют¹⁴⁹. Есть в ПВЛ и «нисходящие» генеалогические отсылки. Помимо только что процитированных указаний в статьях 945 и 1043 г., Соловьев привел еще три:

1000 г.: ...преставися и Рогънѣдъ, мати Ярославля.

1001 г.: Преставися Изяславъ, отецъ Брячиславль, сынъ Володимерь.

1039 г.: ...юже созда Володимерь, отецъ Ярославль...

По мнению Соловьева, «и Мъстиша, и в. кн. Ярослав, и Брячислав, и Ян были живы тогда, когда писал летописец». Из того факта, что подобные отсылки не идут в ПВЛ дальше 1043 г., Соловьев делал вывод о том, что Начальный свод доходил в своем изложении до этого времени¹⁵⁰. Под 945 г. Мистиша был упомянут, вероятно, как единственный из сыновей Свенельда, «доживший до 1043 г. и пользовавшийся почетом в Киеве» (ср. упоминание в этом же рассказе известных современникам летописца Гордытина и Никифорова дворов)¹⁵¹.

Возражая А.В. Соловьеву, А.В. Поппэ писал, что эти пассажи не обязательно все принадлежат летописцу 1040-х гг. Наоборот, указание на то, что Вышата — «отец Янев», вышло «из-под пера летописца, который сообщил под 1106 г. о смерти Яня»¹⁵². Такого рода уточнения, по мнению Поппэ, делались с целью «более ясного изложения» и могли принадлежать разным летописцам¹⁵³. (Добавлю, что указания на киевские дворы обычно датируются учеными 1070-ми гг.¹⁵⁴) Поппэ сделал исключение для слов «отец Мистишинъ», которые подобной ясностью не обладают¹⁵⁵. Если слова «отец Янев» под 1043 г. отсылают к Яню — человеку, известному по целому ряду со-

¹⁴⁹ Соловьев А.В. Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда? С. 55.

¹⁵⁰ Там же. С. 56.

¹⁵¹ Там же. С. 57.

¹⁵² Поппэ А.В. Родословная. С. 78.

¹⁵³ Там же. С. 78–80.

¹⁵⁴ См. литературу в примеч. 124.

¹⁵⁵ Поппэ А.В. Родословная. С. 80–82.

общений ПВЛ, то «упоминание Мстиши такого смысла лишено»¹⁵⁶. Согласно догадке, выдвинутой Поппэ, слова «отец Мистишинь» — это не что иное, как испорченное чтение; первоначально здесь читалось: «тъ же отецъ мсти сии»¹⁵⁷.

Однако я не вижу решительно ничего невозможного в том, что летописец, называя Свенельда «отцом Мистишиным», планировал рассказать о Мистише в дальнейшем изложении, или же Мистиша (либо его потомки) был хорошо известен в момент работы летописца. Именно так понимает данное указание, пожалуй, большинство исследователей¹⁵⁸. Хотя мы ничего больше не знаем о Мистише, такого рода предположение все же намного проще, чем предложенная А.В. Поппэ конъектура.

Вернемся к вопросу о сходстве указаний на нисходящее родство под 945 и 1043 гг. («отец Мистишинь» и «отец Янев»). Эти два сообщения роднит не только то, что *отец определяется через сына*, и не только то, что речь идет *не о князьях* (в отличие от приведенных пассажей под 1000, 1001 и 1039 гг.). Под 945 и 1043 гг. говорится о *воеводах*, причем в обоих случаях сказано примерно следующее: «а воеводой у князя был такой-то, отец такого-то». По-моему, подобное сходство вряд ли может быть случайным и требует какого-то объяснения.

Д.С. Лихачев полагал, что Янь и его предки чрезвычайно интересовались генеалогией и подчеркивали свое родство с княжеским домом — через Малушу, сестру Добрыни и мать Владимира¹⁵⁹. Попробую развить эти рассуждения. В ПВЛ вообще не так много указаний на *родственные связи между лицами не княжеского происхождения*. Вот они¹⁶⁰:

945 г.: ...и воевода бѣ Свѣнелдъ то же, отецъ Мистишинь.

¹⁵⁶ Там же. С. 82.

¹⁵⁷ Там же. С. 84 и сл.

¹⁵⁸ *Brückner A. Rozdział. С. 8–9; Соловьев А.В.* Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда? С. 55–58; *Артамонов М.И.* Воевода Свенельд. С. 34; *Стефанович П.С.* Князь и бояре. С. 221; *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 122. См. также отсылки: *Поппэ А.В.* Родословная. С. 76. А.-Л. Шлёцер и И.И. Срезневский в свое время предполагали, что летописец различал *двух* Свенельдов — отца Мистиши и отца Люта (действующего в статье 975 г.), — однако против этого были высказаны вполне резонные возражения (см.: *Поппэ А.В.* Родословная. С. 65).

¹⁵⁹ *Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 212, 216, 219.

¹⁶⁰ Разумеется, я не учитываю здесь глоссу Ипат. (илл. 1), о которой шла речь выше.

970 г.: ...и рече Добрыня: “Просите Володимера”. Володимеръ бо бѣ отъ Малуши, ключницѣ Ользины, сестра же бѣ Добрыня, отецъ же бѣ има Малък Любечанинь, бѣ Добрыня уи Володимиру.

970 г.: ...и иде Володимеръ съ [До]брыною, воемъ¹⁶¹ своимъ, Ноугороду.

977 г.: Ловъ дѣюще Свѣналдичю, именемъ Люгь...

980 г.: Володимеръ же посади Добрыну, уя своего, в Новѣгородѣ.

985 г.: Иде Володимеръ на болгары съ Добрыною, съ воемъ¹⁶² своимъ...

1018 г.: ...и посадникъ Коснятинъ, сынъ Добрынь, с новгородъци, расѣкоша лодѣ...

1043 г.: ...а воеводство поручи Вышатѣ, отцю Яневу.

1064 г.: ...и с нимъ бѣжа Порѣи, и Вышата, сынъ Остромиръ, воеводы Новгородского¹⁶³.

1068 г.: ...рече Тукы, братъ Чюдинъ...

1071 г.: ...данъ емлющю Яневи, сыну Вышатину...

1078 г.: ...ту убьенъ бысть Иванъ Жирославичъ, и Тукы, Чудинъ братъ, Порѣи и ини мнози¹⁶⁴...

Как видим, 10 из этих 12-ти контекстов относятся как раз к тем, кого Шахматов и Лихачев считали предками Яня Вышатича. Складывается впечатление, что летописец интересуется генеалогией княжеского рода (это понятно), а помимо него — только нескольких персонажей, а именно Свенельда, Добрыни, Коснятина, Вышаты и Яня. Летописные указания позволяют выстроить две генеалогические цепочки: Малко — Добрыня — Коснятин и Остромир — Вышата — Янь¹⁶⁵, а также связать первую из них — через Малушу — с княжеским родом.

Однако следует ли из этого, что Остромир, Вышата и Янь были потомками Малка, Добрыни и Коснятина? Или это все-таки два разных рода, интерес ПВЛ к которым обусловлен разными причинами?

И, конечно, остается вопрос о Свенельде. Под 945 г. он определяется как «отецъ Мистишинъ», однако шахматовское отождествление Мистиши с Малком, отцом Добрыни, всеми признается сомнитель-

¹⁶¹ В Радз., М.-А., Ипат. и Хлебн.: «уемъ».

¹⁶² В Радз., М.-А., Ипат. и Хлебн.: «уемъ».

¹⁶³ Цит. по Ипат. (см. примеч. 52).

¹⁶⁴ Так в Ипат., в Лавр.: «Порѣяни мнози».

¹⁶⁵ См. также в первом разделе настоящей статьи, где обсуждается точка зрения А.В. Поппэ, согласно которому летописец специально разделяет двух Вышат — сына Остромира и отца Яня.

ным, о чем уже говорилось. Может быть, стоит все-таки признать сходство между генеалогическими указаниями под 945 и 1043 гг. случайным? Или, наоборот, следует, на основании этого сходства и вопреки всем высказывавшимся сомнениям, признать правоту Шахматова в том, что Мистиша и Малко — одно лицо? То и другое — вряд ли удовлетворительные решения.

2. *Дельные советы князьям.* Д.С. Лихачев обратил внимание на то, что Свенельд, Добрыня, Коснятин и Янь дают князьям дельные советы: «Свенельд является главным советчиком Святослава, подобно тому, как Добрыня является главным советчиком Владимира, а Константин — Ярослава. Ослушание Святослава ведет к его гибели»¹⁶⁶. И наоборот: «...как Владимир был обязан княжением Добрыне, так Ярослав обязан киевским столом его сыну Константину Добрыничу»¹⁶⁷.

Действительно, в 971 г. Свенельд советовал Святославу идти по суше «на конихъ», чтобы избежать печенежской засады. В 985 г. Добрыня советовал Владимиру заключить мир с булгарами (которые ходили «в сапозѣх») и идти искать «лапотниковъ». Кроме того, в 970 г. Добрыня дал весьма дельный совет новгородцам: «Просите Володимера», — и благодаря этому совету Владимир в итоге стал не только новгородским, но и киевским князем¹⁶⁸. В 1018 г. Коснятин не позволил Ярославу бежать за море и тем самым обеспечил его победу над Болеславом и Святополком. В 1093 г. «смыслении мужи, Янь и прочии» поддержали предложение Мономаха о том, чтобы заключить мир с половцами, не переходя реку¹⁶⁹. В 985 и 1018 гг. князья послушались этих советов, а в 971 и 1093 гг. — нет, из-за чего погибли Святослав (в 971 г.) и Ростислав Всеволодич (в 1093 г.). Можно добавить, что, согласно статье 1043 г., Вышата своим благородным и храбрым поведением фактически спас князя Владимира Ярославича во время неудачного похода на Византию.

Правда, можно вспомнить еще два случая, когда лица не княжеского происхождения на страницах ПВЛ предостерегают князей: в 980 г. Варяжко предостерегает Ярополка, а в 1068 г. — Туки

¹⁶⁶ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 219–220; см. также: Лихачев Д.С. Русские летописи. С. 105–109; *Он же*. «Повесть временных лет». С. 277.

¹⁶⁷ Лихачев Д.С. Русские летописи. С. 107.

¹⁶⁸ Своего рода опекуном Владимира Добрыня выступает и в предании, зафиксированном за пределами ПВЛ — в статье Лавр. 1128 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 299–300).

¹⁶⁹ А до этого в том же году «мужи смыслении» (имена которых не называются) дважды предостерегали Святополка Изяславича от начала боевых действий.

Изяслава. Не думаю, однако, что это обесценивает проведенную Лихачевым параллель между известиями о Свенельде, Добрыне, Коснятине и Яне.

3. *Дальние походы и сбор полюдья.* Д.С. Лихачев пишет, что «в деятельности всех решительно представителей рода Вышаты и Яна отмечаются их дальние походы, сборы даней и полюдья...». За данью ходили Свенельд (945 г., а также 922, 940 и 942 гг. в Н1мл.), Лют Свенельдич (которого Лихачев, вслед за Шахматовым, отождествляет с Мистишей, 975 г.) и Янь (1071 г.); в дальний поход на Византию ходил Вышата (1043 г.)¹⁷⁰. Из этого списка следует исключить Люта (в 975 г. он ходил не за данью, а на охоту) и, наоборот, добавить Добрыню (в 985 г. он вместе с Владимиром ходил на болгар) и Остромира (погибшего в походе на чужь, как об этом сообщается под 1054 г. в летописях Новгородско-Софийской группы). Однако, по-моему, данная параллель между предполагаемыми предками Яня совершенно ни о чем не свидетельствует: в походы ходят едва ли не все персонажи ПВЛ, а о сборе дани Свенельдом и Янем летописец рассказывает совершенно по-разному, в разном контексте и с разными целями.

4. *Правители Новгорода.* Еще один важный момент — сходство друг с другом летописных сообщений о правлении в Новгороде Добрыни, Коснятина и Остромира. На это сходство недавно обратил внимание Л.А. Бассальго¹⁷¹; как кажется, под впечатлением того же находились и авторы генеалогической гипотезы о предках Яня Вышатича, хотя специально этого никто (включая Д.С. Лихачева) не проговаривал¹⁷².

Правда, здесь возникает текстологическое затруднение. Если известие о Добрыне читается в «классической» ПВЛ, то сообщения о Коснятине и Остромире находим только в летописях Новгородско-Софийской группы (НК1, С1, Н4 и др.). Однако, как я стараюсь показать в другой статье, новгородско-софийские летописи в данном случае как раз восходят к киевскому Начальному своду 1090-х гг.,

¹⁷⁰ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 220; *Он же.* Русские летописи. С. 100; *Он же.* «Повесть временных лет». С. 277–288.

¹⁷¹ Бассальго Л.А. Новгородские тысяцкие. Ч. 1 // НИС. СПб., 2008. Вып. 11 (21). С. 41, примеч. 37.

¹⁷² Хотя в очень общем виде Лихачев писал, что в «новгородских известиях киевской летописи определенно чувствуется нарочитое внимание к истории новгородских посадников по преимуществу» (Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 212).

передавая его местами полнее, чем «классическая» ПВЛ¹⁷³. Если это верно, то мы получаем право сравнивать известия о Добрыне, Коснятине и Остромире. Вот они:

980 г. (цит. по Лавр.): И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единѣ <...> Володимерь же посади Добрыну, уя своего в Новѣгородѣ, и пришедь Добрына Ноугороду, постави кумира надъ рѣкою Волховомъ, и жряху ему людье ноугородстии аки богу.

1018–1019 гг. (цит. по НК1): И Ярослав же сѣде в Киевѣ <...> [1019] <...> Коснятин же бѣше тогда в Новѣграде, и разгнѣвася на нь Ярослав, заточи и в Ростовѣ; на 3-е лѣто повелѣ убити его в Муромѣ на рѣцѣ Оцѣ¹⁷⁴.

1054 г. (цит. по НК1): <...> И приде Изяслав к Новуграду и посади Остромира в Новѣградѣ. И иде Остромиръ с новгородци на чюдъ, и убиша и чюдъ, и много паде новгородцев с ним¹⁷⁵.

Итак, Владимир, став киевским князем, оставляет вместо себя в Новгороде Добрыню, сын Владимира Ярослав — Коснятина, а сын Ярослава Изяслав — Остромира. Последние два известия особенно похожи друг на друга. В них сказано о дальнейшей судьбе Коснятина и Остромира и об обстоятельствах их гибели. В обоих случаях рассказ явно охватывает события нескольких лет, а значит — перед нами вряд ли записи современника¹⁷⁶.

Из сходства этих сообщений, конечно, не следует, что Остромир обязательно был сыном Коснятина, но впечатление какой-то связанности известий о Добрыне, Коснятине и Остромире остается. Все трое были, по представлению летописца (вероятно, создателя Начального свода), людьми, которых три представителя рода Рюриковичей — Владимир, Ярослав и Изяслав — оставляли, уходя в Киев, управлять Новгородом. Если так можно выразиться, параллельно основной линии киевских князей летописец выстраивает другую линию — правителей Новгорода.

Итак, есть как минимум три особенности, которые связывают между собой сообщения о тех, кого Прозоровский, Лихачев и Шахматов считали предками Яня Вышатица: интерес к генеалогии

¹⁷³ Гимон Т.В. События XI — начала XII в. в новгородских летописях и перечнях // ДГ. 2010 год: Предпосылки и пути образования Древнерусского государства. М., 2012. С. 657–678.

¹⁷⁴ ПСРЛ. Т. 42. С. 62.

¹⁷⁵ Там же. С. 65.

¹⁷⁶ Ср., например: Алешковский М.Х. К типологии. С. 157–158.

(включая два «нисходящих» генеалогических уточнения), дельные советы князьям и (применительно к Добрыне, Коснятину и Остромиру) схожее положение в Новгороде.

4. ЯНЬ ВЫШАТИЧ И НАЧАЛЬНЫЙ СВОД

В начале этой статьи я писал о том, что, скорее всего, рассказами Яня Вышатича пользовался летописец 1090-х гг. — создатель так называемого Начального свода, ближайшего свода-предшественника ПВЛ. Именно этот человек, пополняя в дальнейшем свое произведение погодными записями, под 1106 г. написал некролог Яню и рассказал о том, что пользовался прежде его рассказами.

Как уже упоминалось, Д.С. Лихачев полагал, что информантом летописца был не только Янь, но и его отец Вышата, который поведал Никону в 1070-х гг. историю своего рода.

Главным аргументом в пользу того, что Вышата тоже был информантом летописца, для Лихачева была связь новгородских сообщений ПВЛ с тмутараканскими. Ученый усматривал связь между: 1) преданием 985 г. о Добрыне и «тмутараканским преданием об отказе хазар от дани»¹⁷⁷; 2) преданием о единоборстве Мстислава с Редедей (1022 г.) и рассказом о последующей борьбе Мстислава и Ярослава, в которой опорой Ярослава был Новгород; 3) «тмутараканской по своему происхождению Корсунской легендой» о крещении Владимира (988 г.) и преданием о сватовстве Владимира к Рогнеде (980 г.)¹⁷⁸.

Исходя из убеждения, что цепь новгородских известий в ПВЛ прерывается после 1064 г., Д.С. Лихачев считал, что новгородские устные предания киевскому летописцу сообщил Вышата, который в 1064 г., как уже неоднократно упоминалось, бежал в Тмутаракань. В Тмутаракани же в 1064–1066 гг. находился Никон, бывший, по мнению А.А. Шахматова¹⁷⁹, с которым согласен Лихачев, составителем первого киево-печерского свода 1070-х гг.¹⁸⁰

На мой взгляд, из трех названных Лихачевым случаев связи между новгородскими и тмутараканскими событиями лишь во втором мы видим связь сюжетную (Новгород и Тмутаракань фигурируют

¹⁷⁷ В недатированной части ПВЛ (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 17).

¹⁷⁸ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 205, 207–208, 212–213.

¹⁷⁹ Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 1. С. 284–287.

¹⁸⁰ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 208–209.

в рассказе о взаимосвязанных, соседних по времени событиях). Но речь идет о центральной интриге политической истории Руси того времени, и логично предположить, что киевский летописец, когда бы он ни работал, должен был, рассказывая об этих событиях, упоминать и Новгород, и Тмутаракань. В первом случае речь идет лишь о сходстве мотивов, которое, на мой взгляд, не доказывает, что эти рассказы записаны одним летописцем. Наконец, третий случай — это вообще недоразумение: Д.С. Лихачев¹⁸¹ ссылается на Н.И. Серебрянского, однако у последнего речь идет не о «Корсунской легенде», читающейся в статье 988 г. Начальной летописи, но об одной из более поздних вариаций этого сюжета¹⁸².

По-моему, нельзя однозначно говорить и о том, что цепь новгородских известий обрывается в ПВЛ именно после 1064 г. (выше был приведен перечень таких известий, и он продолжается после 1064 г.). Однако связь между сообщением 1063 г. (обратное течение Волхова) и 1064 г. (бегство Вышаты в Тмутаракань) кажется вероятной, о чем я уже писал. Если Никон действительно был летописцем, то Лихачев вполне может быть прав: сообщение об обратном течении Волхова могло быть записано Никоном со слов Вышаты. Однако если Вышата, сын Остромира, — это и есть Вышата, отец Яня, то нет ничего невозможного и в том, что сообщение об обратном течении Волхова записано летописцем со слов Яня — как памятное событие, имевшее место в год бегства его отца¹⁸³. Последняя возможность, как отмечает С.М. Михеев, «замечательно сочетается с идеей М.Х. Алешковского, который считал сообщения о дурных знамениях признаком пера автора Начального свода»¹⁸⁴.

Для Д.С. Лихачева дополнительным аргументом в пользу вывода о Вышате как информанте летописца было то, что Вышата участвовал в походах 1043 г. на Византию и (вероятно) 1042 г. на емь, с подробностями описанных в ПВЛ. Ученый предположил также, что Вышата принимал участие в подавлении восстания волхвов в 1024 г., рассказ о котором столь похож на описание аналогичного события с участием Яня под 1071 г.¹⁸⁵ Об участии Вышаты в событиях 1024 и 1042 гг., однако, ничего определенного сказать нельзя,

¹⁸¹ Там же. С. 207.

¹⁸² *Серебрянский Н.И.* Древне-русские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 73–79.

¹⁸³ О том, бежал ли Вышата именно из Новгорода, см. примеч. 140.

¹⁸⁴ *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 139.

¹⁸⁵ *Лихачев Д.С.* «Устные летописи». С. 209.

а рассказы 1043 (где Вышата назван «отцом Яневым»¹⁸⁶) и 1071 гг. указывают, конечно, на информацию, полученную от Яня.

Наконец, Д.С. Лихачев считал, вслед за А.А. Шахматовым, что летописец, записавший предания о предках Яня, «упорно стремится отождествить сына Свенельда Люта с тмутараканским князем Мстиславом Лютым», а значит — этот летописец был связан с Тмутараканью и, следовательно, был Никоном¹⁸⁷. Выше уже говорилось о том, что теория Шахматова о Люте–Мистише и родстве Свенельда с Добрыней вряд ли может быть поддержана¹⁸⁸. Следовательно, данный аргумент Лихачева в пользу того, что информантом летописца был Вышата, также не может быть принят.

Отказавшись от идеи о Вышате как об информанте летописца, мы должны или, в остальном согласившись с Д.С. Лихачевым, возвести интересующие нас сообщения (или, по крайней мере, существенную часть из них) к рассказам Яня, записанным создателем Начального свода, или, наоборот, отказаться от гипотезы об «устной летописи» рода Яня Вышатича.

На мой взгляд, наиболее существенным аргументом *в пользу* гипотезы Д.С. Лихачева, являются не собственно генеалогические соображения, но наблюдения над летописным текстом (сделанные в работах Лихачева и дополненные в настоящей статье). Для известий о предполагаемых предках Яня характерны, во-первых, внимание к их генеалогии и, во-вторых, упоминания о дельных советах и благородных речах этих персонажей. Мною также было развито наблюдение Л.А. Бассальго о том, что летописи схожим образом описывают правление в Новгороде Добрыни, Коснятина и Остромира.

Эти наблюдения, конечно, не доказывают генеалогической связи между всеми интересующими нас людьми. Но они как будто говорят о том, что эти люди как-то выделялись летописцем в сравнении с прочими *некнязьями*, упомянутыми на страницах ПВЛ, и между ними — в представлении летописца — существовала некая связь.

Здесь уместно обратиться еще к одному — причем ключевому — звену построения Д.С. Лихачева. Ученый уделил особое внимание статье 1093 г. Под этим годом, сообщив о смерти киевского князя Всеволода Ярославича, летописец с грустью пишет о нем:

¹⁸⁶ Об этом уже говорилось в начале статьи — см. примеч. 15.

¹⁸⁷ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 217.

¹⁸⁸ См. примеч. 99.

И нача любити смысл уных, свѣт творя с ними. Си же начаша заводити и негодовати дружины своя первая и людем не доходити княже правды. Начаша те унии грабити люди и продавати, сему не свѣдуше в болѣзнях своихъ.

В этой же погодной статье летописец еще трижды противопоставляет «смысленных» / «большую дружину» каким-либо другим группам, дававшим князьям дурные советы («уным» и т.д.). Эти упоминания многожды привлекали к себе внимание ученых и рассматриваются как отражение противоречий между «старшей» и «младшей» дружинами киевских князей¹⁸⁹. Совершенно очевидно, что летописец здесь выступает на стороне «старшей дружины», «смысленных». И очень важно, что среди «смысленных» он называет Яня: «...и пристояху совѣту сему смыслении мужи, Янь и прочии». «Не может быть сомнения в том, — пишет Лихачев, — что речи этих “смысленных людей” записаны летописцем со слов Яна Вышатича, пожелавшего заявить свое мнение в летописи от лица многих (“Янь и прочии”), явиться выразителем “смысленных людей”, отстраненных Святополком»¹⁹⁰.

Как уже говорилось, Д.С. Лихачев обратил внимание на то, что дельные советы князьям дает не только Янь в статье 1093 г., но также Свенельд, Добрыня и Коснятин. Ученый видел в этом политические прецеденты, призванные подчеркнуть: князьям следует прислушиваться к советам «смысленных мужей». Подобный ход мыслей Лихачев считал свойственным и Вышате, и Яню:

Служебные неудачи Вышаты и его сына Яна Вышатича, их воззрения на политические события своего времени превосходно объясняют характер сообщенных ими сведений о своих предках. С упорством обиженных подчеркивают Вышата и Ян Вышатич свое родство роду киевских князей. Выяснение этого родства через Малушу составляет один из существенных моментов летописных известий о Добрыне. Свое родство с Изяславом подчеркивает Остромир; напомнить о своих родственных отношениях входило в задачи Вышаты и Яна. И Вышата, и Ян упорно говорят о тех мудрых советах, которые давали их предки киевским князьям. Нежелание послушать совета Свенельда послужило причиной гибели Святослава. Владимир неоднократно исполнял советы

¹⁸⁹ См.: Горский А.А. «Нача любити смысл уных...»: О политической борьбе в Киеве в начале 90-х годов XII в. // ДРВМ. 2011. № 3 (45). С. 32–34.

¹⁹⁰ Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 221.

Добрыни и даже добился руки полоцкой княжны Рогнеды благодаря содействию Добрыни¹⁹¹... Слышится советов сына Добрыни Константина и Ярослав. Именно Константину был обязан Ярослав своей победой над Святополком и дальнейшим вокняжением в Киеве. Тенденциозность этих рассказов ясна: в них подчеркивается, что киевские князья не гнушались советом “смысленных людей”, как гнушаются ими нынешние, предпочитающие им молву “несмысленных”¹⁹².

Однако не проще ли связать данное представление с одним летописцем (составителем Начального свода) и одним информантом (Янем Вышатичем)? Ведь именно в статье 1093 г., которой, скорее всего, заканчивался Начальный свод¹⁹³, мысль о необходимости советоваться со «смысленными» выражена наиболее явно, причем даже несколько раз.

Логично предположить, что один и тот же летописец:

– пользовался рассказами Яня;
– занес на пергамен новгородские устные предания о Новгороде (по крайней мере, существенную часть из них), а также о Добрыне и Коснятине;

– интересовался такими фигурами, как Добрыня, Коснятин, Остромир, Вышата и Янь, их общественным положением и генеалогическими связями (в том числе с княжеским семейством), высоко оценивал их роль и советы князьям;

– был сторонником «смысленных» в их противостоянии «уным», обращал внимание на то, что князьям следует слушать советов «смысленных», подтверждая это примерами из прошлого (этот человек — автор статьи 1093 г. и, вероятно, перекликающегося с ней предисловия Начального свода¹⁹⁴).

¹⁹¹ Здесь Лихачев имеет в виду рассказ, помещенный в Лавр. под 1128 г. (см. примеч. 168).

¹⁹² Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 219–220. То же см.: Лихачев Д.С. Русские летописи. С. 108–109. Ср. также: Пресняков А.Е. Княжое право. С. 203, примеч. 210.

¹⁹³ См. примеч. 11.

¹⁹⁴ Текст, читающийся в начале Н1мл. и содержащий, помимо прочего, обличение современных автору князей (правда, без упоминания «смысленных» и т.п.). Существует дискуссия о времени и месте создания данного предисловия, однако считаю убедительной точку зрения А.А. Шахматова, дополнительно обоснованную А.А. Гиппиусом: предисловие было создано в Киеве в начале 1090-х гг. (см.: Шахматов А.А. История. Т. 1. Кн. 2. С. 380–412; Гиппиус А.А. Два начала. С. 60–69; Он же. Предисловие. С. 179–180). См. также работу, в которой переключки с идеями предисловия ищутся на всем протяжении Начального свода: Троцкий И.М. Элементы. С. 17–45.

А если все сказанное действительно относится к одному и тому же летописцу, то им был, конечно, создатель Начального свода 1090-х гг.

Остается самый трудный вопрос — о Свенельде. Как уже говорилось, гипотеза А.А. Шахматова о том, что Свенельд был дедом Добрыни, поддержана быть никак не может. Тем не менее некоторые из наблюдений над летописным текстом, сделанных Д.С. Лихачевым и дополненных выше, относятся и к сообщениям о Свенельде¹⁹⁵. Очень схожи сообщения ПВЛ о том, что *воевода* Свенельд был отцом Мистиши, а *воевода* Вышата — отцом Яня. Свенельд был одним из тех, кто — подобно Яню и его предполагаемым предкам — давал князьям *мудрые советы*, а Святослав, как известно, не послушавшись совета Свенельда, погиб.

Означает ли это, что составитель Начального свода считал Свенельда предком Яня Вышатича? Думаю, что все-таки вряд ли. Кроме того, основной массив сообщений о Свенельде был записан, по-видимому, на более ранних стадиях сложения киевской летописи, нежели Начальный свод 1090-х гг.¹⁹⁶ Скорее, можно предположить, что роль Свенельда при Игоре и Святославе в представлении летописца *перекликалась* с ролью Добрыни, Коснятина, Вышаты и Яня при последующих князьях. Создатель Начального свода мог сознательно *уподоблять* этих персонажей Свенельду, проводя все тот же взгляд на современную ему политическую ситуацию, все ту же мысль о необходимости для князей слушать советы «смысленных».

Именно такое уподобление может, на мой взгляд, объяснить столь разительное сходство генеалогических ремарок под 945 и 1043 г. («и воевода бѣ Свѣнелдъ то же, отецъ Мистишинъ»; «а воеводство поручи Вышатѣ, отцю Яневу»). Если первая ремарка уже была в источнике Начального свода, то вторая могла иметь целью подчеркнуть сходство Вышаты — отца Яня — с древним воеводой Свенельдом.

И последнее. Как известно, в Н1мл. (отражающей, по-видимому, Начальный свод) Олег представлен не князем, а воеводой. Сообщения о нем, как кажется, находятся в некоем композиционном единстве с сообщениями о Свенельде. Эти две фигуры вводятся впервые очень похожим образом:

¹⁹⁵ Лихачев считал часть рассказов о Свенельде записанными Никоном со слов Вышаты (Лихачев Д.С. «Устные летописи». С. 213–217).

¹⁹⁶ Наиболее очевидно это из анализа статей 922–945 гг. Н1мл. и соответствующих сообщений «классической» ПВЛ — см.: Гунтуц А.А. Рекоша дружина Игореви...: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // Russian Linguistics. 2001. Vol. 25. P. 156–159.

[854 г.] И възрастьшю же ему, Игорю, и бысть храборъ и мудръ. И бысть у него воевода, именемъ Олегъ, муж мудръ и храборъ. И на- часта воевати, и налѣзоста Днѣпръ реку и Смолнескъ град¹⁹⁷.

[922 г.] Игорь же сѣдѣше в Києве княжа, и воюя на Древяны и на Угличе. И бѣ у него воевода, именемъ Свѣндельдъ; и примучи Угличѣ¹⁹⁸.

Замечательно, что второе из приведенных известий читается в Н1мл. непосредственно после рассказа о смерти Олега, т. е. Свенельд выглядит как бы преемником Олега. Отсюда, конечно, не следует, что в представлении летописца между Олегом и Свенельдом существовала генеалогическая связь. Однако можно предположить, что, по мнению создателя Начального свода, у древних князей были «мудрые и храбрые» *воеводы*: Олег, Свенельд¹⁹⁹, Добрыня.

Добрыня, правда, в ПВЛ «воеводой» нигде не назван. Но читающийся в Лавр. под 1128 г. рассказ о сватовстве Владимира к Рогнеде, тоже, несомненно, отражающий устную традицию о Добрыне, говорит о нем: «...и бѣ у него [уи его] Добрына, воевода, храборъ и нарядень мужъ»²⁰⁰. Это напоминает слова, которыми вводятся в Начальном своде Свенельд и, особенно, Олег. Да и роль Добрыни при Владимире, очевидно, аналогична роли, которую при его дед и отце играли, согласно Начальному своду, Олег и Свенельд²⁰¹.

Схожей формулой вводится в статье 972 г. Начального свода Блуд: «...а Ярополкъ же княжа в Києвѣ, и воевода бѣ у него Блудъ»²⁰². Мысль летописца можно, пожалуй, понять так: у Ярополка был плохой воевода, Блуд, который его в итоге и предал (об этом рассказано под 980 г.); наоборот, у Владимира был хороший воевода, Добрыня, благодаря которому Владимир добился очень многого.

Во всем этом можно усмотреть некую историческую концепцию летописца конца XI в. — опять же, тесно связанную с его воззрениями на политическую ситуацию того времени и, вероятно, с воззрениями Яны

¹⁹⁷ ПСРЛ. Т. 3. С. 107.

¹⁹⁸ Там же. С. 109.

¹⁹⁹ По мнению А.А. Шайкина, Свенельд для летописца — во многом зловещая фигура, причастная к гибели трех князей: Игоря, Святослава и Олега (*Шайкин А.А. Окружение князя. С. 282–286*). По-моему, однако, в случае с Игорем и Святославом причиной гибели была недалечьность самих князей, и никакого обвинения Свенельда — по крайней мере, со стороны летописца — нет.

²⁰⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 299 (слова в квадратных скобках — из Радз. и Акад.).

²⁰¹ Ср.: *Пресняков А.Е. Кормилец, воевода, тысяцкий // ИОРЯС. СПб., 1908. Т. 13. Кн. 1. С. 156.*

²⁰² То же только в Н1мл.: ПСРЛ. Т. 3. С. 124.

Вышатича. По мнению создателя Начального свода, у каждого из князей X в. (кроме Ярополка) были достойные воеводы²⁰³, нередко старшие по возрасту, дававшие этим князьям мудрые советы. Вспомним не только статью 1093 г., но и обещание автора предисловия Начального свода рассказать, «како быша древнии князи и мужие ихъ»²⁰⁴.

Вспомним также, что под 1064 г. Вышата назван сыном Остромира, «воеводы Новгородского», а под 1043 г. — воеводой и «отцом Яневым». Как кажется, эти слова перекидывают мостик между линией воевод X в. (Олег, Свенельд и, наверное, Добрыня), линией правителей Новгорода (Добрыня, Коснятин, Остромир) и, наконец, Вышатой и Янем, который под 1089 г. тоже назван воеводой.

Вторая и третья из этих линий, вероятно, все же связаны между собой и генеалогически: Вышата, отец Яня, скорее всего, был сыном Остромира. Ответить на вопрос о том, считал ли летописец Остромира сыном Коснятина, совершенно невозможно, но некие отношения преемства между ними в представлении создателя Начального свода, похоже, были. Воеводы X в. связаны между собой, конечно, не родством, но опять же преемством, схожим положением при князьях того времени.

* * *

Это исследование фактически получилось комментарием к известной статье Д.С. Лихачева «“Устные летописи” в составе Повести временных лет». На мой взгляд, не подтверждается мысль Д.С. Лихачева о Вышате как об информанте летописца Никона, а также ряд его более частных наблюдений. Однако в целом построение Д.С. Лихачева, несмотря на несомненную гипотетичность и высказывавшуюся критику, в основных своих чертах остается не только красивым, но и убедительным. В чем-то оно может быть и дополнено. Попробую ранжировать основные выводы настоящей

²⁰³ Слово «воевода» употреблено в ПВЛ по отношению и к некоторым другим персонажам, таким как Претич (968 г.), Волчий Хвост (984 г., а также 1016 г. в Н1мл.), Буды (1018 г.), *Вышата* (1043 г.), Иван Творимирич (1043 г.), *Остромир* (1064 г.), Коснячко (1068 г.), *Янь* (1089 г.), Путята (1097 г.). Обзор данных о воеводах X–XI вв. см.: *Пресняков А.Е.* Кормилец, воевода, тысяцкий. С. 154–163. Формула «бѣ у него» употреблена, кроме Олега, Свенельда и Блуда, по отношению к Волчьему Хвосту (984 г.) и Буды (1018 г.), но там другой контекст: воеводы появляются в связи с конкретными боевыми действиями.

²⁰⁴ ПСРЛ. Т. 3. С. 104.

статьи (во многом основанные на мыслях Лихачева) по степени их уверенности и, наоборот, гипотетичности.

Наиболее уверенно можно говорить о том, что среди источников древнерусской Начальной летописи не было летописи новгородской. Многочисленные сообщения ПВЛ о Новгороде, вероятнее всего, были записаны в Киеве, иногда — со слов информантов — носителей новгородской устной традиции. Важными действующими лицами рассказов ПВЛ о Новгороде за конец X — начало XI в. являются Добрыня и его сын Коснятин. Местами кажется даже, что летопись интересуется скорее ими, нежели Новгородом как таковым.

Весьма уверенно можно говорить и о том, что Янь Вышатич был информантом создателя Начального свода — ближайшего предшественника ПВЛ, составленного в 1090-х гг. Об этом свидетельствует не только некролог Яню, помещенный под 1106 г. (и написанный тем же летописцем в ходе пополнения Начального свода погодными записями), но и политически заостренная статья 1093 г., которой, вероятно, заканчивался Начальный свод и в которой в числе «смысленных мужей» фигурирует Янь. Вполне очевидно, что к рассказам Яня восходит информация летописи о нем самом, а также о походе 1043 г., в котором Вышата назван «отцом Яневым».

Существенно более сложен вопрос о предках Яня. Гипотезу Прозоровского — Шахматова — Лихачева много раз подвергали критике. Разбор выдвигавшихся аргументов и другие соображения показывают, что Янь, вполне возможно, действительно был внуком Остромира. Остромир мог быть сыном Коснятина Добрынича (и некая связь между ними в представлении летописца существовала), но никаких более определенных данных на этот счет нет. Родство Добрыни со Свенельдом, конечно, весьма маловероятно.

В целом, наиболее существенным аргументом в пользу генеалогических отождествлений Прозоровского — Лихачева — Шахматова являются не собственно генеалогические соображения, но наблюдения над летописным текстом (частично сделанные в работах Д.С. Лихачева и дополненные в настоящей статье). Речь идет о внимании летописца к генеалогическим связям этих персонажей, о дельных советах, которые многие из них дают на страницах ПВЛ князьям, о сходных сообщениях о назначении Добрыни, Коснятина и Остромира править Новгородом, наконец, о «воеводстве» большинства из этих персонажей. Эти наблюдения, конечно, сами по себе не доказывают родства между всеми интересующими нас людьми. Но они как будто говорят нам

о том, что в представлении летописца некая связь между ними имелаась.

Логично предположить, что все сказанное касается одного летописца — создателя Начального свода 1090-х гг., пользовавшегося рассказами Яня Вышатича и разделявшего его воззрения на политическую ситуацию того времени (недовольство «смысленных» засылем «уных»). Этот вывод основан исключительно на косвенных соображениях и потому сам весьма гипотетичен. Однако, как кажется, он позволяет объяснить значительное число параллелей и совпадений в летописном тексте.

Наконец, кажется вероятным, что в представлении создателя Начального свода, равно как и его информанта — Яня Вышатича, выстраивался некий ряд «мудрых и храбрых» воевод, в числе которых были Олег, Свенельд и Добрыня, правители-воеводы (?) Новгорода (тот же Добрыня, Коснятин и Остромир) и, наконец, Вышата и его сын Янь. Рассказы об этих персонажах — безотносительно к тому, были ли все они в представлении летописца предками Яня Вышатича, — составляли, как кажется, важную часть исторической концепции Начального свода и — одновременно — представляли собой укор «нынешним» князьям.

Важно оговориться: я не настаиваю на том, что все летописные сообщения об этих людях и тем более все сообщения ПВЛ о Новгороде обязательно восходят к рассказам Яня. Наоборот, весьма вероятно, что многие из этих известий появились в летописи на более ранних этапах ее сложения, нежели Начальный свод. Увы, у нас нет строгого критерия, по которому можно было бы вычленивать в ПВЛ фрагменты, записанные со слов Яня. Однако кажется вероятным, что именно под пером создателя Начального свода — и не без влияния рассказов и мировоззрения Яня — родилась означенная выше цепочка *воевод* — пусть более пунктирная, чем основная сюжетная линия ПВЛ, линия *князей*.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Алешковский М.Х. Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.

Алешковский М.Х. К типологии текстов «Повести временных лет» // Источниковедение отечественной истории: Сборник статей, 1975. М., 1976. С. 133–167.

- Аристов В.Ю.* Из биографии Яня Вышатича // *Ruthenica*. Київ, 2010. Т. 9. С. 141–144.
- Артамонов М.И.* Воевода Свенельд // *Культура Древней Руси: Посв. 40-летию научной деятельности Н.Н. Воронина*. М., 1966.
- Бассальго Л.А.* Новгородские тысяцкие. Часть 1 // *НИС*. СПб., 2008. Вып. 11 (21). С. 33–67.
- Б[утков] П.* Ответ на новый вопрос о Несторе, летописце русском // *Современник: Литературный журнал*. СПб., 1850. Т. 23. № 9, отд. 3. С. 1–52.
- Вилкул Т.Л.* Даты рождения княжичей: старшие и младшие Ярославичи // *Ruthenica*. Київ, 2003. Т. 2. С. 108–114.
- Гимон Т.В.* Сообщение о походе Всеслава Полоцкого на Псков в 1065 г. в летописании XV в. // *Псков, русские земли и Восточная Европа в XV–XVI вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого Русского государства: Сборник трудов междунар. науч. конф., 19–21 мая 2010 г. Псков, 2011*. С. 13–33.
- Гимон Т.В.* События XI — начала XII в. в новгородских летописях и перечнях // *ДГ. 2010 год: Предпосылки и пути образования Древнерусского государства*. М., 2012. С. 584–703.
- Гиттиус А.А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // *НИС*. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 3–72.
- Гиттиус А.А.* Рекоша дружина Игоревичей...: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. 2001. Vol. 25. P. 147–181.
- Гиттиус А.А.* О критике текста и новом переводе-реконструкции «Повести временных лет» // *Russian Linguistics*. 2002. Vol. 26. P. 63–126.
- Гиттиус А.А.* Янь Вышатич и волхвы: «уроки церковнославянского» (Лингвотекстологический комментарий к Начальной летописи) // *Семиотика и информатика: Сборник научных статей*. М., 2002. Вып. 37. С. 16–42.
- Гиттиус А.А.* Два начала Начальной летописи: К истории композиции Повести временных лет // *Вереница литер: К 60-летию В.М. Живова*. М., 2006. С. 56–96.
- Гиттиус А.А.* К проблеме редакций Повести временных лет. I // *Славяноведение*. 2007. № 5. С. 20–44.
- Гиттиус А.А.* К проблеме редакций Повести временных лет. II // *Славяноведение*. 2008. № 2. С. 3–24.
- Гиттиус А.А.* Предисловие к «Софийскому временнику» (киевскому Начальному своду): Текст, язык, источники // *РЯНО*. 2010. № 2 (20). С. 143–199.
- Горский А.А.* «Нача любити смысл уных...»: О политической борьбе в Киеве в начале 90-х годов XII в. // *ДРВМ*. 2011. № 3 (45). С. 32–34.
- Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
- Добровольский Д.А.* Этническое самосознание древнерусских летописцев XI — начала XII в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2009.

- Дубровин Г.Е.* Петрятин двор и проблема раннего посадничества в Новгороде // ДРВМ. 2007. № 1 (27). С. 45–59.
- Зайцев А.К.* Слово о князях // Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник. М., 2003. С. 187–190.
- Истрин В.М.* Замечания о начале русского летописания: По поводу исследований А.А. Шахматова // ИОРЯС. Л., 1921. Т. 26. С. 45–102; Л., 1924. Т. 27. С. 207–251.
- Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1991. Т. 2–3.
- Каргер М.К.* К характеристике древнерусского летописца // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Вып. 11. С. 59–71.
- Кузьмин А.В.* Боярский двор как историко-топографический комментарий летописца XI века // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 44–51.
- Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.
- Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984.
- Лихачев Д.С.* «Устные летописи» в составе Повести временных лет // ИЗ. М.; Л., 1945. Т. 17. С. 201–224.
- Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
- Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк) // ПВЛ. С. 271–358.
- Ляценок А.И.* Летописное сказание о мести Ольги древлянам // ИОРЯС. Л., 1929. Т. 2. Кн. 1. С. 320–336.
- Мельникова Е.А.* Устная традиция в Повести временных лет: К вопросу о типах устных преданий // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. М., 1999. С. 153–165.
- Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011.
- Молчанов А.А.* Новгородские события 1054–1064 гг. и возникновение посадничества нового типа // Вестн. Моск. ун-та. Сер.: Ист. 1974. № 6. С. 81–87.
- Насонов А.Н.* История русского летописания XI — начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969.
- Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства: Историко-географическое исследование. Монголы и Русь: История татарской политики на Руси. 2-е изд., стереотип. СПб., 2006.
- Орлова Л.М.* Формуляр выходных записей древнерусских пергаменных кодексов XV в. (предварительные данные) // Источниковедческие исследования: Сборник статей. М., 2004. Вып. 1. С. 64–90.
- Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. 1; М., 1998. Т. 2; М., 2000. Т. 3; М., 2000. Т. 4. Ч. 1; М., 2000. Т. 6. Вып. 1; М., 2000. Т. 7; М., 2000. Т. 15; СПб., 2002. Т. 42.
- Поптэ А.В.* Родословная Мстиши Свенельдича // Летописи и хроники. 1973 г. М., 1974. С. 64–91.

- Поптэ А.В.* Феофана Новгородская // НИС. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 102–120.
- Поптэ А.В.* А.А. Шахматов и спорные начала русского летописания // ДРВМ. 2008. № 3 (33). С. 76–85.
- Пресняков А.Е.* Кормилец, воевода, тысяцкий // ИОРЯС. СПб., 1908. Т. 13. Кн. 1. С. 148–174.
- Пресняков А.Е.* Княжое право в Древней Руси: Очерки по истории X–XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993.
- Прозоровский Д.И.* О родстве св. Владимира по матери // Зап. Имп. Акад. наук. СПб., 1864. Т. 5. Кн. 1. С. 1–26.
- Прозоровский Д.И.* Новые разыскания о новгородских посадниках. СПб., 1892.
- Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. 2-е изд. СПб., 1996.
- Рапов О.М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М., 1977.
- Рапов О.М.* О датировке народных восстаний на Руси XI в. в Повести временных лет // История СССР. 1979. № 2. С. 137–150.
- Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: Сказания, былины, летописи. М., 1963.
- Свердлов М.Б.* Генеалогия в изучении класса феодалов на Руси XI–XIII вв. // ВИД. Л., 1979. Вып. 11.
- Серебрянский Н.И.* Древне-русские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915.
- Слово похвальное на перенесение мощей Свв. Бориса и Глеба: Неизданный памятник литературы XII века / Сообщение Х. Лопарева. СПб., 1894. (Памятники древней письменности; [Вып.] 98).
- Соловьев А.В.* Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда? // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1941. Вып. 16–17. С. 36–64.
- Стендер-Петерсен А.И.* Остромир — Вышата — Янь: Генеалогическая заметка // For Roman Jakobson: Essays on the occasion of his sixtieth birthday, 11 October 1956. The Hague, 1956. P. 531–539.
- Стефанович П.С.* Князь и бояре: клятва верности и право отъезда // Горский А.А., Кучкин В.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. Древняя Русь: Очерки политического и социального строя. М., 2008.
- Стефанович П.С.* Предки и потомки новгородского посадника Константина Добрынича (X–XI вв.): факты и гипотезы // Новгородика-2008: Вечевая республика в истории России: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. В. Новгород, 2009. Ч. 1. С. 48–57.
- Столярова Л.В.* Древнерусские надписи XI–XIV веков на пергаменных кодексах. М., 1998.
- Столярова Л.В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000.
- Творогов О.В.* Повесть временных лет и Начальный свод: Текстологический комментарий // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 3–26.

- Творогов О.В.* Примечания // Повесть временных лет / Пер. Д.С. Лихачева; вступ. ст. и примеч. О.В. Творогова. Петрозаводск, 1991.
- Толочко П.П.* Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб., 2003.
- Троцкий И.М.* Возникновение Новгородской республики // Изв. Акад. наук СССР. VII сер. Отд. обществ. наук. Л., 1932. № 4. С. 271–291; № 5. С. 349–374.
- Троцкий И.М.* Элементы дружинной идеологии в «Повести временных лет» // Проблемы источниковедения. М.; Л., 1936. Сб. 2. С. 17–45.
- Усачев А.С.* Волоколамский инок Кассиан Босой (ок. 1439–1532 гг.) и его современники // ДРВМ. 2012. № 2 (48). С. 61–74.
- Чумаченко А.Ю.* О погребении в Успенском соборе Киево-Печерской лавры Яна Вышатича — потомка новгородского посадника Остромира (попытка анализа одной генеалогической легенды) // ВЕДС. XIII: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2001. С. 199–204.
- Шайкин А.А.* Окружение князя в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 281–310.
- Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1. Кн. 1; СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2; СПб., 2011. Т. 2.
- Щавелев А.С.* Славянские легенды о первых князьях: Сравнительно-историческое исследование моделей власти у славян. М., 2007.
- Янин В.Л.* Новгородские посадники. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2003.
- Brückner A.* Rozdział z “Nestora” // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1925. Т. 141–143. С. 1–15.
- Müller L.* War Jan Wyšatič ein Enkel des Ostromir? // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1958. J. 3. H. 3. S. 253–256.
- Poppe A.* Opowieść latopisarska o wyprawie “na greków” w 1043 roku: Jej redakcje i okoliczności powstania // Slavia orientalis. Warszawa, 1967. R. 16. Nr 4. S. 349–362.
- Timberlake A.* Redactions of the Primary Chronicle // РЯНО. 2001. № 1. С. 196–218.

Timofey Guimon

YAN VYSHATICH AND THE ORAL SOURCES OF THE RUS PRIMARY CHRONICLE

The Kievan *Primary Chronicle* (the *Povest' vremennykh let*) mentions *s.a.* 1106 the death of a certain Yan, who has told ‘many words’ to the author, and the latter has written them down in his chronicle. It was suggested (by Dmitry Prozorovsky, Aleksey Shakhmatov, and, especially, Dmitry Likhachev) that some of the important figures of the Rus tenth- and eleventh-century history were Yan’s ancestors, and these were Yan’s stories that gave the chronicler a good deal of information on the early history of Kiev and Novgorod. This attractive theory was challenged many times: several scholars (the most im-

portant being, perhaps, Andrzej Poppe) considered this genealogical speculation not convincing. A re-evaluation of the material leads to the following conclusions. 1) There was no Novgorodian chronicle among the sources of the Rus *Primary Chronicle*; all its information on Novgorod came from oral sources. 2) Yan's stories were used by the compiler of the 1090s (probably 1093), the author of the so-called Base Compilation, the closest ancestor of the *Povest' vremennykh let*. 3) The case neither for, nor against the genealogical identifications discussed is overbalancing. But some features of the chronicle narrations on Yan and his supposed ancestors seem to draw them together (genealogical remarks, descriptions of sensible advices to princes, and of coming to power in Novgorod). 4) This was the 1090s chronicler who was interested in these figures and had an idea in mind that old good princes had near them wise nobles, whose advice was helpful. This way of thinking was certainly inspired by Yan, and a certain line of such nobles (culminating with Yan himself) can be traced in the chronicle, though we do not know exactly who of these old nobles were in fact Yan's ancestors.

Key words: Old Rus, source studies, annals, Primary Chronicle, Base Compilation, oral tradition, Jan Vyshatich.

СОВМЕЩЕНИЕ ТРАДИЦИЙ

(ТОПОСЫ ОПИСАНИЯ ВООБРАЖАЕМОГО ПРОСТРАНСТВА

В «САГЕ ОБ ЭЙРЕКЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКЕ»)*

Тема «Саги об Эйреке Путешественнике», повествующей о попытке достигнуть христианского рая, — уникальна в саговой традиции, поэтому при изучении источников произведения наибольшее внимание уделялось влияниям христианской литературы. Исследователями было показано, что сага многое заимствовала из средневековой ученой и визионерской литературы. В то же время древнескандинавской традиции, лежащей в основе произведения, было уделено значительно меньше внимания, возможно, из-за того, что только начало саги по своим художественным признакам бесспорно помещает ее в контекст других сочинений («Деяния данов» Саксона Грамматика, «Сага о Торстейне Большом-как-Дом» и др. саги) о путешествиях в потусторонний мир (*Glæsisvellir* или *Óðainsakr* в качестве его аналога). Статья посвящена анализу топосов и мотивов, которые считаются элементами христианской традиции описания воображаемого пространства. Однако в контексте исландской литературы XII–XIII вв. очевидно, что подобные устойчивые описания, использованные в «Саге об Эйреке» и других произведениях, уже были в достаточной мере ассимилированы и функционируют в текстах на равных с традиционными элементами.

Ключевые слова: христианская традиция, видения, скандинавская мифология, саги, топосы.

Исландские саги, повествующие о ранней истории Скандинавских стран, записывались преимущественно в XIII и XIV вв. клириками и мирянами-христианами, чье мировоззрение, без сомнения, отразилось в вышедших из-под их пера текстах. Влияние христианской мысли и специфической образности на традиционные сюжеты, сказания и жанры, в которых они были запечатлены (скальдическая и эддическая поэзия, саги разных видов, римы, баллады), формы проявления этого влияния, возможности и ограничения, которые необходимо учитывать при изучении древней нарративной тради-

* Статья написана по проекту РФФИ № 12-06-00210а и по проекту «Традиции и новации в представлениях о Восточной Европе и домонгольской Руси в античном и средневековом мире» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

ции, — эти проблемы исследователи пытаются решить на протяжении многих десятилетий. Далеко не всегда ясно, на каком этапе существования традиционных жанров происходит замещение одних элементов художественной системы другими, исконно ей не присущими. И можно ли применительно к произведениям, созданным в XII, XIII вв. и позднее, говорить о заимствовании христианских топосов или этот процесс все же должен описываться в других терминах?

Некоторые из этих проблем затрагиваются в настоящей статье, посвященной изучению созданной в Исландии ок. 1300 г. «Саги об Эйреке Путешественнике»¹.

В этом небольшом произведении повествуется о том, как норвежец Эйрек, сын конунга (его имя не названо) из Тронхейма, на празднике принес обет найти языческий рай. Разыскивая его, он оказался в Миклагарде (Константинополе). Там Эйрек удостоился дружеского приема у императора, который провел много времени, беседуя с ним и наставляя его, и Эйрек принял христианство. Подготовившись к дальнейшему путешествию, он отправился на восток, прошел немало стран и земель, миновал Индию, перебрался через реку (отождествленную им с Физоном, вытекающей из рая) и оказался в цветущей стране. Поднявшись по лестнице в висящую над землей башню, он расположился в зале, подготовленном к приему гостей. Ночью во сне ему явился ангел; он вступил с норвежцем в разговор и поведал ему о том, что Эйрек оказался в этом краю по воле Бога, а ангел сопровождал его на этом пути. Отдохнув в башне некоторое время, Эйрек вернулся домой к своим сородичам.

В центре нашего внимания будет, главным образом, находиться лишь один фрагмент саги, в котором приводится описание пути в потусторонний мир и подступов к нему, а также дается характеристика достигнутого Эйреком локуса:

«А когда они прошли по земле Индианаланда уже так далеко — 4 мили в пятом десятке (т. е. сорок четыре мили. — Г.Г.), то подошли они, наконец, к *темной местности*, где звезды днем такие же ясные, как ночью. Там дальше они нашли на земле большой шишковатый комок золота, и много чудес они там увидели в том краю. А после того,

¹ «Сага об Эйреке Путешественнике» цитируется по изданию: Eiríks saga víðförla / Udg. Helle Jensen. København, 1983 (Далее: Eiríks saga víðförla / Jensen).

как они долго шли через *густой и удивительно высокий лес*, вышли они из местности, где была темнота, и засиял свет, и стало светло, и недалеко они увидели большую реку; на ней был каменный мост. А на другой стороне реки увидели они прекрасную землю с множеством цветов и изобилующую медом и почуствовали [идуший] оттуда сладкий аромат. Там все радовало взор. Не было видно ни холма, ни впадины, ни горы на той земле. Тогда понимает Эйрек, что эта река отделяет ту землю, как рассказывал конунг греков; и пришло ему на ум, что река эта, видимо, вытекает из Парадиза и называется Физон. А когда они подошли к каменному мосту, то увидели, что на нем лежит ужасный дракон с разверстой пастью, и им подумалось, что он кажется очень страшным. Тогда поспешил Эйрек туда и намеревался любым способом перебраться через реку. <...> Тогда Эйрек Норвежский обнажил меч, и держит его в правой руке, а левой рукой хватает одного из своих спутников. Они приблизились к дракону и прыгнули ему в пасть <...>.

Когда Эйрек Норвежский и его спутник прыгнули дракону в пасть, то почудилось им, что они окутаны дымом, и когда они вышли из этого дыма, то увидели чудесную землю, белую, как драгоценная ткань, растительность, со сладким ароматом и множеством цветов, а по земле повсюду текли медовые ручьи. Эта земля была протяженная и равнинная. Солнечный свет там был такой, что никогда не темнело, и никогда не ложилась тень. В воздухе там было тихо, а на земле подул слабый ветер и сладкий аромат стал еще более ощутимым, чем прежде. Они шли вперед очень долго и думали о том, увидят ли они там какие-либо постройки либо [обжитую] местность, и смогут ли они узнать, как велика эта страна. Увидели они там нечто, показавшееся им столпом, и висел он в воздухе, но никакой опоры снизу под ним не было. Они подошли ближе к нему. Там увидели они, что в воздухе без единой опоры висела башня. С южной стороны башни стояла лестница...»².

² «En er þeir hófðu sua leinge farit vm herot Jnndia landz. iiij milur ins v tigar þa koma þeir um sijdir til myrkua herada þeira sem jafn glögt sa stíornnu um daga sem nætr. Víða þar a lande fundu þeir gull stauþ mikil þar litu þeir ok maurg undr a þi lande. en er þeir hófðu læinge geingit þykkua skogha ok undarlíga hafa. þa koma þeir um sidir fram or morkinne þa tok at lýsa ok liost at gera ok litu firir ser a mikla a henni uar stæinboge. öðru megin arinnar sá þeir land fagrt med miklum bloma ok gnott hungangs ok kendu þadan sætan ilm. þangat var biart at lita. öngua sa þeir þar hæd ne hol ne fiáll a þi lande. þat skilr Æir(ekr) at a su mun skilia þesse lönd at fra sögnn Grikkia konungs þat kom honum j hug at a su munde falla ór Paradiso ok heita Phison. En er þeir droguzst at steinboganum þa sa þeir dreki ogurligr lá ahonum ok gapti munninum ok þotti þeim hann gifrliga lata. Þa snere Æirekr þar til ok ætlade nokkurskonar yfir ana at komaz. <...> nu bregdr Æir(ekr) norræne suerde ok helldr a þij hinne hægri hende en tekr hinne vinstri i hond foru naut sinum einum. þeir rada til ok hlaupa j munn drekanum <...>.

Упомянутые здесь детали пути и ландшафта воображаемого пространства (темная местность, густой и высокий лес, свет, река, мост, дым, цветущая земля, сладкий аромат, страж, башня, лестница) являются характерными топосами визионерских сочинений. Ниже я попытаюсь показать, что ко времени создания «Саги об Эйреке Путешественнике» способы описания потустороннего мира, рисуемого в христианской литературе и тесно связанных с ней визионерских сочинениях, уже были адаптированы исландской устной и письменной традицией. Устойчивые модели, характерные для видений, стали использоваться в рассказах о путешествиях в иной мир в сагах и других традиционных средневековых исландских жанрах.

Как сюжет «Саги об Эйреке Путешественнике», так и географический фон, на котором он разворачивается, представляли особый интерес для средневековой аудитории. Рай, созданный Богом для первых, сотворенных им, людей, рай как место пребывания душ праведников после смерти был той заветной целью, к которой стремился каждый христианин. Вместе с тем, как отмечает Е.А. Мельникова, идея рая оказала особенно большое влияние на представления о топографии мира, поскольку размещение рая «вступало в противоречие со сложившейся в античности картиной ойкумены и Земли»³. О местоположении рая далеко на востоке, как и о вытекающей из него реке говорится в Ветхом завете⁴. Считалось, что рай располагается позади Индии (либо нескольких Индий — двух или трех, как считали Гервазий Тильберийский, Винсент из Бове

En er Æirekr norræne ok hans forunautr höfðu hlaupit j munn drekanum þa þotti þeim sem þeir uæde ræyk ok er þeir lidu ór þeim reyk þa sa þeir fagrt land grausin huit sem purpuri vid sætum ilm ok myklum bloma ok flutv hungangs lækir um alla uegu landzins. Þetta land uar langt ok slett. Sol skin var þar sua at alldri var þar myrkt ok alldri þar skugga a. lognn uar þar i lofte en litill vindr a iordu til þess at þa kende hinn sæta ilm helldr en adr. Þeir geingu miog leinge ok hugdu at ef þeir seï þar nokkurar bygdir edr herut edr mætte þeir uita huersu vitt at være land þetta. Sa þeir þa þui likazst sem stópull uære ok henge j loftinu ok óngir stolpar vndir. þeir nalgazst þangat. þar sa þeir at hek a turnn j loftinu a óngum stolpum. Sunnan vid turninn stod stige. <...>». — Eiríks saga víðförla / Jensen. S. 58, 60, 62, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 78. Перевод выполнен мною по редакции А. Курсивом в переводе выделено мною.

³ Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998. С. 34.

⁴ «И насадил Господь Бог рай в Эдеме, на востоке» (Бытие, 2:8). «Из Эдема вышла река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки» (Бытие, 2:10).

и другие авторы⁵, как написано в «Послании пресвитера Иоанна»⁶, получившем в XIII в. широкую известность в Европе и на Руси), в необитаемой части мира. Перед ним располагается водная преграда, а дальше за ним протянулся океан⁷; иногда рай описывается как остров⁸.

В период, непосредственно предшествующий написанию «Саги об Эйреке Путешественнике», т. е. в конце XII — XIII в., в Исландии появилось большое количество произведений, прямо или косвенно затрагивавших тему рая и спасения души. Это — «Всемирная сага» («*Veraldar saga*», кон. XII в.), древнеисландский «Элусидарий» («*Elucidarius*», кон. XII в.), «Видение Павла» («*Visio Pauli*», кон. XII в.) и «Видение Дуггала» («*Duggals Leiðsla*», первая пол. XIII в.), учебное сочинение «Руководство» («*Stjórn*» — переложение Ветхого завета, доведенное до Ноева Потопа, кон. XIII в.), трактат «О рае», и другие памятники⁹. В них воспроизводится в целом стандартная информация о месте нахождения рая, описываются особенности ландшафта, климата, упоминаются преграды, существовавшие на пути к нему, иногда обсуждается вопрос о существовании Рая Земного и Рая Небесного, и др.

В «Саге об Эйреке Путешественнике» продолжает развиваться эсхатологическая тема и также предлагаются читателю сведения, известные из ученой литературы: указания, где следует искать рай, описание ведущего на восток пути, картина самой этой дивной земли. Однако, в отличие от других сочинений, рассказ о загробном мире представлен в саге как свидетельство очевидца: герой саги — смертный человек, сумевший добраться до рая и вернувшийся обратно на родину, чтобы поведать другим людям о том, что он видел

⁵ *Simek R.* Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin; New York, 1990. S. 155–157; *Simek R.* Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus. Woodbridge, 1996. P. 61.

⁶ Послание пресвитера Иоанна // Послания из вымышленного царства / Пер. с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова. М., 2004. С. 18.

⁷ *Simek R.* Heaven and Earth P. 44, 61.

⁸ *Schmieder F.* Paradise Islands in the East and West — Tradition and Meaning in Some Cartographical Places on the Medieval Rim of the World // Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind / Ed. Torstein Jørgensen, Gerhard Jaritz. Budapest, 2011. P. 3–22.

⁹ Подробно о раскрытии темы рая в этих памятниках см.: *Ashurst D.* Imagining Paradise // The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Preprints of The 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th–12th August, 2006 / Ed. J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick. Durham, 2006. Vol. I. P. 71–77.

и слышал¹⁰. Х. Йенсен, характеризуя это произведение, отмечает, что оно может рассматриваться как довольно разумная («clever») попытка создать занимательную историю на основе дидактического и поучительного сюжета¹¹. Действительно, подобный сюжет, в котором важные положения христианской теории облечены в литературную форму (что существенно «приземляет» эту информацию и делает ее более доступной для восприятия), не мог не обеспечить саге широкой популярности у средневековой аудитории. До нашего времени сага дошла более чем в 60 списках, а если принять во внимание, сколько рукописей терялось при обращении, то число копий этой саги должно было быть весьма внушительным¹².

Среди списков саги исследователями выделяются четыре группы рукописей; они традиционно обозначаются латинскими литерами A, B, C, D¹³. Средневековыми пергаменными рукописями представлены только группы A, B и C; все они восходят к одному протографу, однако B и C, в отличие от A, — через промежуточный список. По мнению Х. Йенсен, древнейшая версия саги лучше всего отразилась в редакции C¹⁴. Группа D дошла до нас в списках от XVII в. и более позднего времени. Текст, представленный списками этой группы, компилятивен и являет собой контаминацию A и C¹⁵.

¹⁰ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. 100.

¹¹ Jensen H. Eiríks saga víðförla // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano. New York; London, 1993. P. 161.

¹² Согласно методике подсчета, предложенной М. Дрисколлом, в обращении должно было находиться в десятки раз больше рукописей. См.: Driscoll M. Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn't die // Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001 / Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen, Agneta Ney. Uppsala, 2003. P. 259.

¹³ Основные рукописи для каждой из групп: A — GKS 1005 fol. («Flateyjarbók»); B — AM 657 c 4to; GKS 2845 4to; C — AM 179 fol.; D — AM 346 4to.

¹⁴ Jensen H. Eiríks saga víðförla. P. 160–161.

¹⁵ В различных собраниях саг о древних временах «Сага об Эйреке Путешественнике» публиковалась по разным рукописям. В первом издании, осуществленном К.К. Равном, за основу была взята AM 657 c 4to, к ней были подведены разночтения по другим рукописям (Ereks saga víðförla // Fornaldar sögur Norðurlanda / Utg. af C.C. Rafn. København, 1830. B. 3. S. 661–674). Однако в последующих изданиях предпочтение было отдано GKS 1005 fol. («Flateyjarbók»), по которой сага была опубликована, например, Гудни Йоунссоном и Бьярни Вильхьяульмссоном (Eireks saga víðförla // Fornaldarsögur Norðurlanda / Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna. Reykjavík, 1944. B. 3. S. 446–454). Выбор основной рукописи группы A обусловлен несколькими факторами. Во-первых, в сравнении с другими, группа A представлена наибольшим числом рукописей и поздних бумажных списков (31 списком; еще по меньшей мере два списка, упоминаемые в различных документах, не

Большинство исландских саг разных видов (родовые, королевские и саги о древних временах) в той или иной степени основывается на традиционных сказаниях, которые сначала в устной передаче, а затем и при записи перерабатывались в соответствии с новыми историческими условиями и интересами аудитории. В сагах используются топоры и мотивы, складывавшиеся на протяжении длительной устной трансмиссии текстов. В отличие от этих произведений «Сага об Эйреке Путешественнике», вероятнее всего, возникла сразу как письменное произведение: литературный и концептуальный контексты времени ее создания (о чем шла речь выше), смысловая нагруженность самого произведения дают основания считать, что написание саги было связано с решением определенной идеологической задачи. Многие древнеисландские памятники, где затрагиваются темы, связанные с христианским раем, отражают бытовавшие в обществе различные мнения и разногласия в отношении не только деталей, но даже и фундаментальных теоретических положений¹⁶. Простое (если не упрощенное) изложение христианской космологии в «Саге об Эйреке Путешественнике», включение в нее популярных сюжетных мотивов показывают, что сага была ориентирована на широкую аудиторию, далекую от богословских споров. Можно полагать, что одной из задач автора саги было изложить сложные для восприятия религиозно-философские проблемы в доступной форме. Такая цель, определившая не только специфику сюжета «Саги об Эйреке» — единственной саги, в которой развивается тема путешествия в христианский рай, — но и особенности ее композиции¹⁷, безусловно выделяет ее среди произведений этого жанра.

дошли до нас). Во-вторых, списки группы А сохранили полностью исправный текст. В-третьих, эта редакция «Саги об Эйреке Путешественнике» включена в наиболее ранние исландские пергаменные рукописи, в их числе известная иллюминированная рукопись GKS 1005 fol. («Flateyjarbók», 1387–1394 гг.) — «Книга с Плоского Острова», время написания и история создания которой хорошо изучены (см., например, исследование: Rowe E. The Development of Flateyrbók. Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389. København, 2005). В-четвертых, текст в рукописях группы А в целом весьма консервативен в использовании лексики.

¹⁶ Ashurst D. Imagining Paradise. P. 77.

¹⁷ От других исландских саг «Сага об Эйреке Путешественнике» отличается по многим характеристикам, прежде всего, по своим сюжетно-композиционным особенностям. Если родовые саги конца XIII в. удивляют сложностью и разветвленностью сюжета (например, одна из позднейших саг — «Сага о Ньяле», созданная ок. 1290-х гг.), то композиция «Саги об Эйреке» настолько проста и безыскусна, что ее нельзя поставить в один ряд даже с викингскими сагами, сюжеты которых также довольно примитивны. В «Саге об Эйреке» сюжетная линия одна, побочные сюжетные

Изучение источников «Саги об Эйреке Путешественнике» показало, что в ней могли быть использованы сочинения, относящиеся к различным литературным жанрам, сформировавшимся к концу XIII в. в Исландии и, возможно, также в Норвегии; в их числе популярные в средние века и легко узнаваемые памятники¹⁸. Прямым источником одного из эпизодов саги стал «Элусидарий» Гонория Августодунского — сочинение энциклопедического характера, созданное в начале XII в. и уже в конце того же века переведенное на исландский язык¹⁹. Фрагменты из «Элусидария» — о Боге, небесах, Святой Троице — введены в сагу в форме беседы византийского императора (по аналогии с Учителем в «Элусидарии») с Эйреком (Учеником)²⁰. Этот диалог является важным композиционным элементом сюжета саги, поскольку приводимые в нем сведения о христианском видении устройства мира являются логичным и необходимым введением к рассказу о путешествии Эйрека.

Однако «Элусидарий» — единственный достоверно определяемый прямой источник саги. Другие памятники, в том числе и рассматриваемые ниже, могут считаться источниками лишь в том смысле, что они могли послужить образцом для сложившегося «Сагу об Эйреке» автора. Так, наряду с «Элусидарием» автор саги мог знать другой, не менее популярный труд Гонория Августодунского — «Образ мира» («Imago mundi»), но случаев прямого цитирования его текста выявлено не было²¹. Как не было обнаружено прямых заимствований из

линии отсутствуют. Число действующих лиц в саге невелико, и за исключением двух персонажей остальные не называются по имени; генеалогии персонажей также не приводятся. Время, когда происходит действие, в самой саге не определено; можно лишь с уверенностью сказать, что события отнесены автором саги к тому времени, когда в скандинавских странах еще не было введено христианство (и по этому признаку долгое время «Сагу об Эйреке Путешественнике» причисляли к сагам о древних временах). Эти элементы характеристики саги, безусловно, проистекают из ее литературного, а не традиционного происхождения.

¹⁸ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXVIII–XLI.

¹⁹ Elucidarius in Old Norse Translation / Ed. by E.S. Firchow and K. Grimstad. Reykjavík, 1989.

²⁰ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. 16, 18, 20. Вопрос о том, латинским или исландским текстом «Элусидария» пользовался автор саги, остается дискуссионным. Х. Йенсен склонялась в пользу исландского перевода памятника (Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXVIII–XXXVI), в то время как Р. Зимек доказывает, что фрагменты почерпнуты из латинского текста (*Simek R. Die Quellen der Eiríks saga víðförla // Skandinavistik. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Kultur der nordischen Länder. 1984. Jahrgang 14. Heft 2. S. 110*).

²¹ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXXVI–XLI; *Simek R. Die Quellen. S. 110*.

«Этимологий» Исидора Севильского²², хотя обращение к нему (в его латиноязычном варианте либо через посредство древнеисландских географических сочинений, для которых книги Исидора были перво-степенным по значимости источником сведений об окружающем мире²³) можно предполагать в той части описания путешествия Эйрека, где упоминается о том, что на пути к райской земле он должен был пересечь Индию: здесь очевидно сходство с соответствующим местом у Исидора, где соседствуют названия *Paradisus* и *India*²⁴.

Большая группа памятников, безусловно, оказавших влияние на «Сагу об Эйреке Путешественнике», — средневековые видения. Приобретший широкую популярность на континенте, в Англии и Ирландии благодаря в первую очередь сочинениям Григория Великого (ок. 540–604) и Григория Турского (538/539–593/594), этот жанр довольно поздно проник в Исландию (его широкое развитие начинается уже после Реформации²⁵) и воплотился в очень ограниченном числе памятников. Наиболее известное из визионерских сочинений — «Видение Дуггала» («*Duggals Leiðsla*»²⁶), свободный перевод на исландский язык ирландского сочинения «*Visio Tnugdali*» (середина XII в.). Перевод с латыни был сделан, вероятно, после 1226 г.²⁷, когда при дворе норвежского конунга Хакона Хаконарссона (правил в 1217–1263 гг.) расцвела литературная и переводческая деятельность²⁸.

²² Ср.: *Simek R. Die Quellen*. S. 111. Приводимые Р. Зимеком фрагменты из «Этимологий» и рассматриваемые им как прямые заимствования, на мой взгляд, свидетельствуют о том, что автор саги был, безусловно, знаком с трудом Исидора, но едва ли при создании «Саги об Эйреке Путешественнике» обращался непосредственно к письменному тексту этого сочинения. Совпадение общих идей при отсутствии дословного цитирования едва ли позволяет считать «Этимологии» прямым источником этой исландской саги.

²³ Мельникова Е.А. Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986. С. 15–33. См., например, трактат «О рае» (Там же. С. 126–130).

²⁴ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarvm sive originvm. Libri XX / Rec. W.M. Lindsay. Oxonii, 1911. T. II. Lib. XIV. III. 4–5.*

²⁵ *Dinzelbacher P. Visionary Literature // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. P. 706.

²⁶ *Duggals Leiðsla / Ed. by Peter Cahill with an English translation. Reykjavík, 1982.*

²⁷ *Hallberg P. Broder Robert, Tristrams saga och Duggals leizla. Anteckningar till norska översättningar // Arkiv för nordisk filologi. 1973. B. 88. S. 64–69. X. Йенсен полагает, что перевод следует датировать временем ближе к середине XIII в. (*Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXI*).*

²⁸ Несмотря на то, что ко времени создания «Саги об Эйреке Путешественнике» перевод «*Visio Tnugdali*» на древнеисландский язык существовал уже несколько десятков лет, автор саги, по мнению Р. Зимека, опирался (как и в случае с Исидором) на латинский текст видения, а не на перевод (*Simek R. Die Quellen*. S. 113).

Само же чудо, случившееся с жителем Ирландии, стало, по-видимому, в устных пересказах известно в Исландии значительно раньше: оно отмечено в анналах под 1149 г.²⁹ «Видение Дуггала» — повествование о том, что ожидает душу человека в загробном мире; в нем подробно описаны все круги ада, а в конце прославлено блаженство рая — пользовалось (судя по числу рукописей) широкой популярностью. Прямых текстовых заимствований из этого памятника в «Саге об Эйреке Путешественнике» не выявлено.

Наряду с «Видением Дуггала» значительное распространение получило исландское «Видение Павла», в котором описывается путешествие апостола Павла, сопровождаемого св. Михаилом, по аду³⁰. Сюжет этого видения, признанный вымышленным и осужденный Церковью, однако, далек от того, что разрабатывается в «Саге об Эйреке Путешественнике». В целом от XIII в. до нас дошло крайне ограниченное число памятников исландской визионерской литературы, бытовавших самостоятельно. В то же время в сагах о епископах встречаются краткие сюжеты о путешествии души человека в загробный мир — такие как, например, «Видение Раннвейг» («Rannveigs leiðsla») в составе «Саги о епископе Гудмунде»³¹. Имеются они также и в поэтических произведениях. Так, строфы 57–67 поэмы «Песнь о Солнце» («Sólarljóð», конец XII или XIII в.) посвящены описанию ада и мучений, претерпеваемых там грешниками³². В большей части «Песни о сновидении» («Draumkvæde», датировка дискусионна)³³ говорится об аде и только небольшая ее часть уделена раю³⁴.

При всей многовариантности средневековых видений, их образность во многом сходна, а композиция выстроена по единой схеме.

²⁹ *Islandske Annaler indtil 1578 / Udg. G. Storm. Christiania, 1888. S. 114.*

³⁰ *Tveitane M. En norrøn versjon av Visio Pauli // Årbok for Universitet i Bergen. 1964. Humanistisk Serie. No. 3. S. 1–30. Изложение сюжета см.: Patch H.R. The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1950. P. 91–93.*

³¹ *Guðmundar saga biskups // Guðmundar sögur biskups: Ævi Guðmundar biskups, Guðmundar saga A / Stefán Karlsson bjó til prentunar. København, 1983. B. I. Bls. 92–99.*

³² Перевод на русский язык: Древнеисландская *Песнь о Солнце* / Введение, пер. и коммент. М.В. Раевского // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. III. С. 207–227.

³³ *Liestøl K. Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages. Oslo, 1946. В работе приведен перевод поэмы на английский язык.*

³⁴ Как пишет К. Листель, сравнение различных вариантов поэмы показывает, что строфы, содержащие описание радостей и блаженства праведников в раю, сохранились существенно хуже, чем строфы об адских мучениях грешников (*Liestøl K. Draumkvæde. P. 33*).

К. Листёл, объясняя эту особенность видений, отмечает: «Между видениями существуют литературные связи. Одно черпает из другого. Некоторые черты очень древние; другие появляются на более или менее недавней стадии литературного развития. Некоторые черты сравнительно редки или специфичны для индивидуального видения либо группы видений; другие принадлежат к типу эпических общих мест... Если принять во внимание значительное число бродячих мотивов, то большее или меньшее сходство между двумя видениями может быть в известной мере чистой случайностью. Только в тех случаях, когда есть соответствие между рядом редких черт или между характерными сочетаниями черт, или если имеется значительное сходство в построении, можно заключить, что между видениями наличествует литературное родство. Кроме того, следует признать, что многие видения никогда не были записаны, а многие из тех, что были зафиксированы, были затем утрачены. В средневековых трудах встречаются аллюзии к видениям, до нас не дошедшим»³⁵.

Наряду с тем, что общие места в видениях формировались в результате длительного обращения, важную роль, безусловно, сыграл и личностный фактор. Как показал А.Я. Гуревич, при переработке устного, нечеткого рассказа визионера в логичный и системно выстроенный сюжет «Видения Туркилля» его автор насыщает повествование скрытыми цитатами из Ветхого и Нового Заветов, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного и других христианских авторов. Однако особенно часто заимствуются выражения и образы из средневековых видений³⁶.

По мере укрепления христианства в Исландии популярность визионерских сюжетов, дидактика которых способствовала восприятию людьми христианских заповедей, возрастала³⁷. Вновь процитируем К. Листёля: «...видения отчасти связаны с учением церкви, с общей верой в Ад, Чистилище и Рай, воздаянием и наказанием в ином мире. Во времена младенчества веры и стремления придать представлениям о другом мире конкретные формы сами видения, напротив, способствуют сложению у индивида детальной картины

³⁵ *Liestøl K. Draumkvæde. P. 48–49.*

³⁶ *Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // Он же. Избранные труды: Средневековый мир. СПб., 2007. С. 378–379.*

³⁷ *Svanhildur Óskarsdóttir. Prose of Christian Instruction // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 350–351.*

жизни после смерти»³⁸. В рассказах об ином мире, основывавшихся, в основном, на латинской визионерской традиции и транслировавшихся в устной форме, постепенно вырабатывается набор повторяющихся деталей, переходящих из одного повествования в другое.

Для формирования устойчивой образности описания потустороннего пространства в средневековых видениях важнейшую роль сыграл труд Григория Великого «Диалоги». В одном из примеров здесь давалось описание того пути, который проходит душа умершего человека:

«Один воин в этом самом городе нашем поражен был той же язвой (чумой. — Г.Г.) и умер. Тело его, по исшествии души, оставалось бездыханным, но скоро возвратилась душа, и он рассказал, что с ним делалось. Многим тогда известно было, как говорил он, что видел мост, под которым протекала река, черная и туманная, испускающая несносный запах и мглу. Позади же моста был широкий зеленеющий луг, украшенный цветами пахучих трав, на котором виднелись собрания людей, одетых в белые одежды. Такой был приятный запах в этом месте, что самая приятность запаха насыщала живущих и гуляющих там. Были там различные жилища, наполненные светом; там же воздвигался удивительной красоты дом, который, по-видимому, строился из золотых кирпичей; но чей это был дом, он не мог узнать. На берегу упомянутой реки были жилища; в некоторые из них проникал смрад и мрак, исходящие из реки, а в других этого не было. На мосту было такого рода испытание: кто из нечестивых хотел перейти через него, тот падал в мрачную и смердящую реку; праведные же, на которых не было вины, свободно и безопасно переходили через него к прекрасным местам»³⁹.

В приведенном фрагменте упоминаются детали ландшафта, вошедшие в число наиболее регулярно воспроизводившихся в рассказах о путешествиях в загробный мир: *перенесение в иной мир*, во время которого душу обычно сопровождают ангелы; *препятствие* — река (бурная река, нередко с висящей над ней стеной из облака; черная и дымная; во многих случаях — горячая; река, со скверным запахом; полная драконов и змей); через реку бывает переброшен *мост*; стена как препятствие; *гора* как характеристика местности либо также как

³⁸ Liestøl K. Draumkvæde. P. 48.

³⁹ Григорий Двоеслов, *святитель*. Собеседования о жизни италийских отцов и бессмертии души. М., 1996. Ч. IV, гл. 36. <<http://mystudies.narod.ru/library/g/greg2slov/dialogi/0.html>>. В перевод мною были внесены незначительные стилистические изменения.

препятствие; *темная долина*, нередко отождествляемая с адом, также просто темнота и др.⁴⁰. Эти элементы могли использоваться в противопоставленных друг другу контекстах рая и ада, однако производимое впечатление было отнюдь неодинаково. «Насколько угрожающим кажется приближение к аду, настолько же восхитителен путь в рай или на небеса», — замечает Х.Р. Пэтч⁴¹.

Райская земля во включенных в видения описаниях может быть окружена стеной (стены бывают хрустальные, серебряные либо из чистого золота и др.), имеющей ворота (узкие или широкие, стеклянные либо из драгоценных камней). В качестве преграды на пути в рай может упоминаться река. Внутри ограды или по ту сторону препятствия обычно находится луг, на котором растут цветы и деревья, вокруг распространяется благоухание, иногда с какими-либо особыми нотами. Деревья изобилуют фруктами, могут быть усыпаны цветами и плодами, на них множество птиц; деревья даже могут петь либо наигрывать музыку; растения источают дивный аромат. В раю имеется фонтан или родник, он может являться источником реки (четырёх рек). Эти четыре реки (Физон, Евфрат, Геон и Тигрис) текут прямо из сада Земного Рая. Из упомянутых в видениях и перечисленных нами признаков райского локуса выделяется несколько наиболее характерных, оформившихся в топосы: *река*, нередко бурная; *мост*, *гора* как барьер или препятствие; *глубокая и темная долина* на подходе к раю⁴².

Если сравнить набор мотивов, типических для описаний пути в рай и самого рая в средневековых видениях, с детализирующими мотивами, использованными в «Саге об Эйреке Путешественнике», то их схожесть очевидна. В частности, некоторые из них — *река* как преграда, *мост*, *зеленый цветущий луг*, *дивный аромат* — явно соответствуют топике визионерских сочинений и могли быть почерпнуты практически из любого видения. Однако сочетание этих топосов с менее распространенными деталями (например: необходимость преодолеть *область темноты* на подступах к раю, *дракон* в роли стража моста, *башня*, висящая над землей, *ведущая наверх лестница*, и др.) не позволяет назвать конкретное видение в качестве непосредственного источника: в нем должны были бы присутствовать если не все, то значительная часть отмеченных деталей. Так, например, в популярном с III в. н.э. «Видении Перпетуи» упо-

⁴⁰ Patch H.R. The Other World. P. 128–130.

⁴¹ Ibid. P. 131.

⁴² Patch H.R. The Other World. P. 131–133.

минается золотая лестница, ведущая на небо и охраняемая драконом⁴³, но не приводится других деталей, встреченных в «Саге об Эйреке». В частности, в ней не использован мотив моста, ставший регулярным мотивом видений с тех пор, как Григорий Великий впервые ввел его в один из сюжетов в своих «Диалогах»⁴⁴. В то же время в уже упоминавшемся «Видении Дуггала» мотив моста, напротив, встречается неоднократно, и каждый раз в этом памятнике он обыгрывается настолько по-новому (мост с острыми гвоздями, узкий мост над пропастью, где кипит сера, по которому грешники идут навстречу друг другу, не имея возможности на нем разойтись, и др.), что на уровне конкретного эпизода мотив моста становится главным мотивом, формирующим конкретный микро-сюжет. Трудно представить, чтобы именно из «Видения Дуггала» мотив моста был заимствован в «Сагу об Эйреке»: даже сложная, многоступенчатая переработка ряда его вариантов, использованных в «Видении Дуггала», едва ли могла привести мотив к тому виду, который включен в «Сагу об Эйреке» — мост через реку, охраняемый драконом.

В такой ситуации, когда затруднительно назвать конкретный источник, на наш взгляд, более обоснованно будет предположить, что автор саги, отбирая детализирующие элементы и конструируя на их основе спланированный им сюжет, скорее, полагался на известные ему топосы, нежели на конкретные произведения.

В Скандинавии в XIII в. христианство стало, безусловно, доминирующей религией. Новая концепция существования души после смерти, христианские представления о воображаемом пространстве и местах ее пребывания — о рае и аде, заместили эсхатологические представления, сохранявшиеся с дохристианского времени⁴⁵. Восходящие к эпохе

⁴³ Rossi M.A. The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // Pagan and Christian Anxiety. Lanham; New York, 1985. <www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp>.

⁴⁴ Patch H.R. The Other World. P. 92–93, 95; Hultgård A. Bron till den andra världen // Bro till evigheten. Brons rumsliga, sociala och religiösa dimension under vikingatid och tidig medeltid. Ett Symposium på Såstaholm, Täby den 3–4 april 2009. Stockholm, 2009. P. 99–101.

⁴⁵ О длительном сосуществовании языческих и христианских представлений о конце света в средневековой Скандинавии, условно названных традицией Рагнарёка и традицией Судного Дня, см.: Hultgård A. Old Scandinavian and Christian Eschatology // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Based on Papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987 / Ed. by Tore Ahlbäck. Åbo, 1990. P. 344–357.

викингов языческие верования и мифология, продолжая сохраняться в устной традиции, в народных практиках, постепенно исчезали или соединялись с фольклором⁴⁶. В это время были осуществлены первые записи мифологических сказаний, и это показывает, что они становятся объектом литературного интереса. В дошедших до нас записях древнескандинавских мифов исследователи видят признаки того, что языческие мифы подверглись существенному влиянию христианства.

Для изучения языческих представлений о потустороннем мире первостепенное значение имеют средневековые мифологические и героические песни, бытовавшие, по мнению исследователей, в устной форме изолированно друг от друга. Впервые они были собраны воедино составителем рукописи «Королевский кодекс» («Codex Regius»); со временем этот сборник получил название «Старшая Эдда»⁴⁷. В трех из десяти песней «Старшей Эдды» — «Речах Вафтруднира», «Речах Гримнира» и «Прорицании вёльвы» — имеются строфы, хранящие важнейшие элементы древнескандинавской мифологии⁴⁸. Вместе с материалом, включенным в созданную Снорри Стурлусоном ок. 1222–1225 гг. прозаическую «Младшую Эдду»⁴⁹, они позволяют достаточно систематически реконструировать древнескандинавскую мифологическую картину мира. Особенно важна одна из частей «Младшей Эдды» — «Видение Гюльви», позволяющая охарактеризовать древнескандинавскую языческую эсхатологию во вселенском масштабе: представления о возникновении мира, его гибели (Рагнарёке) и последующем возрождении. Две «Эдды», наряду с мифологическими рассказами Саксона Грамматика в «Деяниях данов» и произведениями исландских скальдов IX–X вв. (Браги Старого, Тьодольва из Хвинира, Эгиля Скаллаgrimссона и других поэтов), позволили исследователям⁵⁰

⁴⁶ Hultgård A. The Religion of the Vikings // The Viking World / Ed. S. Brink, N. Price. Routledge, 2008. P. 212, 214.

⁴⁷ На русском языке: Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 181–356. Историю «Codex Regius» см.: Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М., 1979. С. 31–34; *Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry // A History of Icelandic Literature / Ed. D. Neijmann. Lincoln; London, 2006. P. 7–8.

⁴⁸ См. подробнее: *Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry. P. 10–14.

⁴⁹ Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. Подробно об этом памятнике см.: Стеблин-Каменский М.И. Снорри Стурлусон и его «Эдда» // Там же. С. 183–219.

⁵⁰ Об основных тенденциях в изучении и интерпретации древнескандинавского мифа см.: Orton P. Pagan Myth and Religion // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 311–317.

(с некоторой долей условности) воспроизвести основные черты образа мира, присущего древнескандинавской мифологии, описать пантеон богов, охарактеризовать сверхъестественные существа, с которыми, по мнению древних, соприкасается человек, и их миры обитания⁵¹.

Воображаемое пространство, создаваемое мифами, включало в себя несколько миров: Асгард (мир асов — мир богов), Мидгард (срединный мир; по словам А.Я. Гуревича, это — «мир людей, созданный богами, бург, ограждающий людей от нападения великанов»⁵²) и Утгард (внешний мир). Они мыслились как существующие в двух проекциях. Рассмотренные в горизонтальной проекции, отношения между мирами строятся, по Е.М. Мелетинскому, «прежде всего на противопоставлении обитаемой людьми средней огороженной части земли (Мидгард) тому, что находится за пределами, вне, снаружи этой ограды (Утгард), в сфере враждебной и культурно не освоенной»⁵³. В Асгард можно попасть, не покидая пределов земли⁵⁴, а мир великанов Ётунхейм располагается на самом краю Мидгарда, на границе с Утгардом, в пустынной и скалистой местности⁵⁵. Пограничность миров является той основой, на которой в древнескандинавской литературе построен целый ряд сюжетов, в их числе сюжеты о путешествиях в потусторонний мир.

Согласно языческим представлениям, существование человека после смерти продолжалось в загробных мирах, представленных в древнескандинавских источниках как многочисленные и разнохарактерные. Наряду с дихотомией «Вальхалла — Хель», аналогичной христианской оппозиции «рай — ад» и сформировавшейся,

⁵¹ Воссозданию целостной картины препятствует, прежде всего, ограниченное число и разножанровость дошедших до нас источников, что не позволяет устранить противоречия, имеющиеся в изложении материала в самих источниках: так, песни о богах «Старшей Эдды» описывают посмертное бытие умерших несколько иначе, чем «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона, которая является своего рода руководством, помогающим понять и правильно интерпретировать скальдическую поэзию. В свою очередь, особая система стихосложения и поэтическая техника приводят к вариативности в истолковании отдельных кеннингов и строф, и нередко смысл развернутой скальдической строфы может не соответствовать либо даже противоречить положениям, высказанным в «Эддах» (этому во многом посвящена работа: *Abram Ch. Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. [PhD Dissertation]. Cambridge, 2003*).

⁵² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 62.

⁵³ Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система // *Он же. Избранные статьи. Воспоминания*. М., 2008. С. 252.

⁵⁴ Гуревич А.Я. Категории. С. 62–63.

⁵⁵ Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система. С. 252.

возможно, под ее влиянием⁵⁶, упоминаются еще три мира — подводное царство Ран и Эгира, священная гора Хельгафель и некий зеленый луг. В зависимости от того, какой смертью умер человек, он отправлялся в один из данных локусов⁵⁷. Языческие представления о множественности загробных миров сложились, по-видимому, еще в общегерманский период. В эпоху викингов, вероятно, из всех миров только Вальхалла и Хель сохраняли актуальность⁵⁸. Вальхалла помещалась в Асгарде и изображалась как огромный зал, крыша которого была крыта множеством позолоченных щитов. Сюда из Мидгарда по мосту Бифрёт направлялись воины, павшие на поле боя, и становились эйнхериями — воинами бога Одина. Все остальные люди, умершие от старости либо от болезни, попадали в Хель. Туда вел мост Гьялларбру, перекинутый через реку Гьёлль, описанный в «Видении Гюльви» в рассказе о поездке Хермода, сына Одина, в Хель за Бальдром⁵⁹. В горизонтально ориентированном мифологическом пространстве мира мертвых получают устойчивую привязку к странам света: Хель в источниках связывается с севером («Дорога в Хель идет вниз и к северу»⁶⁰) и востоком, Вальхалла, как можно ожидать по контрасту, — с югом⁶¹, Ётунхейм, как и Хель, может локализоваться на востоке или на севере. В то же время в другом пространственном восприятии трехчленная структура — Асгард, Мидгард, Утгард — мыслилась как вертикаль и нашла символическое воплощение в образе мирового древа Иггдрасиль, три его части — крона, ствол и корни — соответствуют трем мирам воображаемого пространства. Здесь актуальна другая оппозиция — «верх» (Вальхалла) и «низ» (Хель)⁶².

⁵⁶ Sawyer B., Sawyer P. *Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation circa 800–1500*. Minneapolis; London, 1993. P. 104.

⁵⁷ Картамышева Е.П. Почитание предков в древнескандинавской дохристианской литературе. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 9–11.

⁵⁸ Там же. С. 9.

⁵⁹ Edda Snorra Sturlusonar / Udg. Finnur Jónsson. København, 1931. Bls. 66. В переводе «Младшей Эдды» на русский язык название моста не приводится, а передается описательно: «мост, высланный светящимся золотом» (Младшая Эдда. С. 84–85). Мост Гьялларбру упоминается также в «Draumkvæde». См.: *Liestøl K. Draumkvæde*. P. 64–70.

⁶⁰ Младшая Эдда. С. 85.

⁶¹ Гуревич А.Я. Категории. С. 64; Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 346.

⁶² См. подробнее: Картамышева Е.П. О некоторых особенностях древнескандинавского потустороннего пространства // ВЕДС. XVIII: Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. М., 2006. С. 87–92.

Отдельные миры (людей, богов, великанов и др.) оказываются взаимопроницаемыми⁶³: боги приходят в мир людей, люди могут посещать мир божеств и сверхъестественных существ, а представителей людей и, например, великанов могут связывать различные отношения, вплоть до заключения брака.

Например, как рассказывает Саксон Грамматик в труде «Деяния данов» (кон. XII в.), включающем историзированное изложение мифологических сюжетов, сын легендарного датского конунга Грама Хаддинг воспитывался у великанши Хардгрепы, которая научила его разнообразной магии, а бог Один, навещавший Хаддинга и являвшийся ему в образе одноглазого старика, покровительствовал ему. Хаддинг мстил за убийство своего отца и совершил множество подвигов, а погубив божество изобилия, связанное с богом Фрейром, вынужден был длительное время совершать жертвоприношения, чтобы искупить свою вину. Он взял в жены дочь норвежского конунга, убив великана, добивавшегося ее руки⁶⁴.

Несмотря на потенциальную доступность потустороннего мира, он удален от мира людей и огражден от того, чтобы всякий пожелавший посетить его мог легко проникнуть туда. Это прекрасно демонстрирует рассказ Саксона Грамматика о схождении Хаддинга в Вальхаллу, являющийся, как отметила Х. Эллис Дэвидсон, наиболее подробным описанием такого путешествия в древнескандинавской литературе⁶⁵.

Хаддинг, сопровождаемый некоей женщиной, направляется в царство мертвых, которое находится под землей. «Это было, я полагаю, предписано богами потустороннего царства, чтобы она привела живого человека туда, где он должен оказаться, когда умрет. Сначала они прошли сквозь дымную завесу темноты, затем прошли по тропе, протоптанной за многие века, и увидели людей в богатых одеждах и знать, одетую в пурпур; пройдя мимо них, они наконец вышли на залитую солнцем территорию, покрытую растительностью... Пройдя еще дальше, они остановились у реки, сине-черного цвета, бурлящей и вращающей

⁶³ Картамышева Е.П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // ВЕДС. XIV: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. М., 2002. С. 97.

⁶⁴ *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX* / Tr. by P. Fisher. Ed. by H. Ellis Davidson. Cambridge, 1979. Vol. I. P. 22–30 (Book I. Ch. 21–30).

⁶⁵ *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX* / P. Fisher, H. Ellis Davidson. Cambridge, 1980. Vol. II. P. 35. Note 58.

в своих быстрых потоках оружие разного рода. Они перешли через нее по мосту и увидели две противстоящие друг другу группы воинов. “Это люди, умершие от меча”, — сказала она... Когда они прошли дальше, на их пути оказалась стена, к которой было трудно подойти и через которую было трудно перебраться... Женщина оторвала голову у петуха, которого она, как оказалось, несла с собой, и перебросила ее через стену; и петух ожил и закукарекал»⁶⁶.

А.Я. Гуревич, прокомментировавший этот сюжет, отмечает, что в своем описании загробного мира Саксон Грамматик привлекает разные по своему происхождению детали: оно «во многих чертах повторяет топику странствий по тому свету средневековой европейской литературы (поля мрака и поля блаженства, мост через страшный поток, стена, которую невозможно одолеть), но содержит моменты, характерные для скандинавских представлений об ином мире. Воины, погибшие в бою и возобновляющие сражение после смерти, — это эйнхерии, взятые Одином в Вальхаллу. Стена, которая ограждает мир смерти, упоминается и в “Младшей Эдде”. Обезглавленный петух, оживающий после того, как его бросили за стену, напоминает петухов, кукареканье которых возвестит наступление сумерек богов»⁶⁷.

Сходный с Саксоном Грамматиком метод использует Снорри Стурлусон в «Младшей Эдде». Излагая древние мифы, он совмещает в одном контексте черты, характерные для христианских сочинений и видений, с традиционными; создавая единый текст из несвязанных между собой и существовавших в нескольких вариантах сказаний, Снорри соединяет и согласовывает варианты песней о богах и героях, одновременно бытовавшие в традиции. Анализируя метод работы Снорри, М. Клунис Росс замечает, что, перелагая традиционные сказания в письменной форме, этот средневековый историк первым «столкнулся с проблемой сделать мифы ясными и понятными аудитории, которая могла и не быть достаточно знакома с их структурой и содержанием»⁶⁸. Его интерпретация средневекового мифа строится на основе христианского видения мира⁶⁹. Подобно тому, как в записях эддических песней формальные признаки, такие как нарративная структура и средства языкового выражения,

⁶⁶ *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. 1799. P. 30–31 (B. I. Ch. 30).*

⁶⁷ *Гуревич А.Я. «Эдда» и сара. М., 1979. С. 19.*

⁶⁸ *Clunies Ross M. Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Odense, 1994. Vol. I: The myths. P. 30.*

⁶⁹ *Clunies Ross M. Prolonged Echoes. P. 33.*

должны датироваться тринадцатым веком⁷⁰, содержание языческого мифа, нередко переданное через христианскую образность, привычную для средневекового человека, также приобретает черты времени записи.

Характерные признаки, выявляемые в мифологических описаниях потустороннего мира — наличие *водной преграды* (бурной и опасной реки), *моста*, переход через *темный лес* на одном из этапов пути; нередко встречающиеся упоминания *горы* или скалы, *тумана* и др.⁷¹, — аналогичны топосам, регулярно воспроизводящимся в видениях. Подчеркнем, что независимо от того, принадлежали ли такие устойчивые формальные элементы описаний путешествий в потусторонний мир христианской визионерской традиции, либо они были привнесены в древнескандинавскую языческую традицию под влиянием христианства, мы встречаем их одновременно в качестве универсальных деталей в текстах, записывавшихся в XIII в. и позднее.

Обратимся теперь к исландским сагам, сюжеты многих из которых посвящены давнему, языческому времени. Влияние христианской литературы заметно проявилось в интерпретации отдельных сюжетов, во введении ряда деталей, появившихся только с распространением христианства, в то время как сюжетная канва и композиция произведений претерпевали незначительные изменения. Основные элементы традиционной модели рассказа сохраняются также в структуре саг, описывающих путешествия в потусторонний мир. В них, как в древнескандинавской мифологии, особое свойство воображаемых миров — их взаимопроницаемость — создает условия для соприкосновения людей с богами, великанами и другими мифологическими существами. К числу таких произведений принадлежат, главным образом, записанные в XIII–XIV вв. саги о древних временах («Прядь о Торстейне Большом-как-Дом», «Прядь о Хельги сыне Торира», «Сага об Эгиле Одноруком и Асмунде Убийце Берсерков», «Сага об Ингваре Путешественнике» и др.)⁷².

⁷⁰ *Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry. P. 8.

⁷¹ *Patch H.R.* The Other World. P. 79.

⁷² Она также присутствует в двух более поздних переводных рыцарских сагах — в «Саге о Конраде, королевском сыне, и Родберте, предателе» («Konráðs saga keisarsonar ok Röðberts svikara», начало XIV в.) и «Саге о Вильяме Кошеле» («Vilhjálm saga sjóðs», конец XIV в.). Однако в связи с тем, что они вошли в древнеисландскую литературу позднее того времени, когда предположительно была написана «Сага об Эйреке», мы не рассматриваем эти саги в данной статье.

Наиболее ярким представителем этой группы саг является «Прядь о Торстейне Большом-как-Дом», датируемая концом XIII в. Действие в пряди отнесено ко времени правления в Норвегии ярла Хакона и конунга Олава Трюгвасона, т. е. к концу X в. Из нескольких вошедших в прядь приключений норвежца Торстейна, главного героя произведения, для нас наиболее интересны два эпизода. В первом из них описывается путешествие Торстейна в подземный мир.

Где-то на побережье Финнланда Торстейн сошел с корабля на сушу в ожидании попутного ветра. Там возвышался большой курган. Стоявший на его вершине маленький мальчик, глядя в отверстие в кургане и обращаясь к своей матери, прокричал, что в нижнем мире духи устраивают праздник, и что он собирается туда отправиться. Торстейн последовал за мальчиком. Они погрузились в воды большой реки, и она понесла их в иной мир, а по ощущениям Торстейну показалось, что вокруг него не вода, а дым. Когда дым рассеялся, оказалось, что далее река спадает со скалы, и где-то там далеко внизу жители большого, густонаселенного города организовали праздник. В сияющем золотом дворце множество людей пили и угощались из серебряной посуды. Король и королева подземного мира принимали гостей, съехавшихся из самых дальних стран, эльвы из Индии привезли правителям в дар золотое кольцо с двенадцатью драгоценными камнями, которое Торстейн, оставшийся невидимым для окружающих, украл для конунга Олава Трюгвасона. Затем герой проделывает обратный путь вверх по реке и через курган выходит обратно в мир людей⁷³.

Детали, упомянутые в этом фрагменте, — большая река, спадающая со скалы в подземное царство, — вызывают ассоциации, в первую очередь, с описанием похода Ингвара Путешественника. Продвигаясь со своим отрядом по большой реке, Ингвар узнаёт, что в конце своего течения река спадает со скал в Раудахав, и что это называется «концом света»⁷⁴. В обоих произведениях река соединяет и одновременно разъединяет различные миры — мир, населенный людьми, и мир волшебный, потусторонний.

Отметим и еще одну деталь, использованную в «Пряди о Торстейне», — завесу дыма как среду, проходя через которую, герой приоб-

⁷³ Þorsteins þáttur bæjarmagns // Fornaldar sögur Norðurlanda / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1954. B. IV. Bls. 322–324. Маленького мальчика, персонажа этого сюжета, Х. Лесли определяет как «мальчика-эльфа», что, на наш взгляд, из текста не следует. См.: Leslie H. Border Crossings. Landscape and the Other World in the *Fornaldarsögur* // Scripta Islandica. 2009. Vol. 60. P. 122.

⁷⁴ Глазырина Г.В. Сага об Ингваре Путешественнике. Текст, перевод, комментарий. М., 2002. С. 258.

ретает новое качество (в пряди он становится невидимым), позволяющее ему находиться в ином мире. Ее аналог нам уже встречался в рассказе Саксона Грамматика о схождении Хаддинга в Вальхаллу. Эту же деталь мы находим в «Саге об Эйреке Путешественнике», где Эйрек и его спутник, пройдя через дымное чрево дракона, приобретают способность путешествовать по райским лугам, чего не дано делать обычным людям.

Другой фрагмент из «Пряди о Торстейне» интересен, прежде всего, тем, что в описанном в нем путешествии получают развитие древнейшие сюжеты, знакомые нам по переложению Саксоном Грамматиком сказаний о конунге Гейррёде и Гудмунде, персонажах иного мира — мира великанов.

Корабль Торстейна, плывший на восток, сбился с курса. Сошедший на берег Торстейн встречает там группу людей огромного роста, предводителем которых является Гудмунд, конунг Глэссисвеллира («Сияющих Долин») — еще одного локуса потустороннего мира. Его отец был вассалом конунга Гейррёда, но погиб, и теперь Гудмунд должен занять его место при дворе. Торстейн просит взять его с собой к Гейррёду, и хотя Гудмунд не склонен принимать в свой отряд христианина, он все-таки соглашается. Чтобы попасть в царство Гейррёда, отряду пришлось пересечь реку. Ее воды были губительны для всего живого, но волшебные одежды предохранили людей и коней от этой опасности. Торстейн, совершивший еще до поездки в Аустрвег две поездки к сверхъестественным существам, стал обладателем магических предметов, оказавшихся ему и его спутникам весьма полезными в царстве Гейррёда. Перейдя через реку, Торстейн надевает волшебное кольцо, сделавшее его невидимым. На пиру у Гейррёда он одалживает волшебный плащ Гудмунду, и тот с успехом выдерживает все предложенные ему конунгом испытания. Наконец, став снова видимым, Торстейн, выдав себя за пажа Гудмунда, использовал волшебный камень и волшебный шип, чтобы удивить всех присутствовавших тем, что призвал снежную бурю, сменившуюся ярким солнцем и, наконец, королевский зал охватил огонь. Манифестация волшебства закончилась тем, что, бросив камень и шип в Гейррёда, Торстейн убил его.

Избегнув смерти в царстве Гейррёда, Торстейн возвращается к своему кораблю и на пути встречает прекрасную деву, родившуюся от брака великана с женщиной. Он предлагает жениться на ней при условии, что она примет крещение. Та соглашается и отправляется с Торстейном к Олаву Трюггвасону. В дар конунгу Торстейн привозит два (волшебных?) питьевых рога, которые он украл у отца своей невесты ярла Агди. Со временем Агди удастся отобрать свои сокровища, и это становится

поводом для Торстейна, пожелавшего вернуть их Олаву, отправиться в следующее путешествие в мир великанов. Торстейну все удастся. Вскоре, однако, когда он узнаёт, что Агди удалился в курган, он со своей женой покидает мир людей, чтобы править вместо ярла Агди⁷⁵.

В отличие от первого фрагмента, где пространственно выдержана оппозиция «верх — низ», здесь сюжетное пространство ориентировано горизонтально: в одной плоскости совмещены мир, населенный людьми, и мир сверхъестественного, где живут карлики и великаны, на пирах гуляют колдуны, а волшебные предметы, попадая к человеку, сохраняют свою сверхъестественную силу. Разнообразные способы представления пространства в «Пряди о Торстейне» отсылают нас к эддической поэзии, в которой в зависимости от угла зрения различные миры рисуются как располагающиеся то вертикально, то горизонтально. Согласно пряди, Торстейн случайно оказывается на границе различных миров. Хотя это место не так удалено от мира людей, оно качественно отличается от него и обладает иными характеристиками. Во втором фрагменте река выступает не как путь в иной мир — она является здесь преградой, которая должна обезопасить волшебный мир от нежелательных визитеров. Однако магическая «разделяющая» сила реки оказывается все-таки не настолько велика, чтобы предотвратить появление Торстейна на другой стороне реки⁷⁶. Такая интерпретация мотива характерна для саг о древних временах: в них удача и смекалка героя всегда помогают ему достигнуть поставленной цели. Преодоление бурной реки — сюжетный мотив, несущий в повествованиях о путешествиях в потусторонний мир большую композиционную нагрузку. Его разработка в этих сагах вряд ли может быть объяснена влиянием других современных жанров светской и церковной литературы.

Авторы саг о древних временах, повествующих о поездках в иной мир, как и автор «Пряди о Торстейне», независимо друг от друга обращаются к сказаниям, в которых на протяжении устного бытования сформировалась определенная модель рассказа. Во всех этих

⁷⁵ Þorsteins þátr þæjarmagns. Bls. 326–344.

⁷⁶ Заметим, что мотив возможности преодоления героем преграды воспринимался, очевидно, как очень важный для содержания пряди. Он в сходном изложении в начале XVII в. приводится в пересказе этого фрагмента в комментарии к эддическим песням в труде Йоуна Ученого. См.: *Глазырина Г.В.* Аллюзии к исландским сагам в «Комментариях к Эдде» Йоуна Ученого: фрагмент о поездках «на восток» // *Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. К дню рождения Ольги Александровны Смирницкой.* М., 2008. С. 171–183.

произведениях присутствуют — с отдельными вариантами — аналогичные сюжетно-композиционные элементы. Тексты этой группы были систематизированы Р. Пауэр, выделившей в них более полутора десятка повторяющихся композиционных элементов и мотивов⁷⁷. Из них шестнадцать мотивов, на ее взгляд, присутствуют в «Саге об Эйреке Путешественнике»⁷⁸. Регулярное воспроизведение определенного набора мотивов в текстах, посвященных данной теме, свидетельствует о существовании в древнеисландской литературе устойчивого сюжета путешествия в потусторонний мир⁷⁹. Р. Пауэр пришла к выводу о том, что по форме и специфике передачи содержания данный сюжет является собственно скандинавским, возникшим в результате восприятия скандинавской мифологической традицией элементов кельтских сказаний⁸⁰. Композиция «Саги об Эйреке» в полной мере соответствует этому широко распространенному в древнеисландской литературе топосу, что убедительно свидетельствует о том, что ее автор, создавая свою сагу о поисках христианского рая, ориентировался на устойчивую традиционную модель рассказа о поездках в потусторонний мир, распространенную в древнесеверной литературе XIII в.

Основные характеристики описанных выше групп памятников — христианской литературы, видений, древнескандинавской мифо-

⁷⁷ Power R. Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur* // Folklore. 1985. Vol. 96. № 2. P. 156–158. Сюжетно-композиционные элементы, вычлененные Р. Пауэр: *A* герой делает выбор и отправляется в путешествие в некое указанное место; *B* он берет компаньонов и путешествует на корабле; *C* он добирается до иного мира, где *D* его хорошо принимают дружелюбные жители; *E* он решает продолжить свое путешествие в еще более опасный иной мир; *F* он получает информацию о путешествии и месте назначения; *G* он совершает путешествие, превосходя опасности на своем пути; *H* наиболее важное из них — переход через полную опасностей реку; *I* герой достигает искомого места в ином мире и входит в зал или подобное строение; *J* он проводит там некоторое время, по меньшей мере — одну ночь; *K* там предлагаются угощения, питье и развлечения, а также *L* происходит важное событие, обычно религиозного или оккультного характера; *M* герой выступает против врага, обычно правителя, убивает его и всех его сторонников; *N* герой уезжает, обычно без помех; *O* он находит себе жену; *P* он возвращается домой, удачливый и богатый; *Q* в итоге он возвращается в иной мир.

⁷⁸ Power R. Journeys to the Otherworld. P. 163. Я не во всех случаях согласна с предложенной Р. Пауэр интерпретацией сюжета «Саги об Эйреке», однако не имею возможности здесь останавливаться на этом подробнее.

⁷⁹ См.: *Boberg M.I. Motif-Index of Early Icelandic Literature*. Copenhagen, 1966. P. 103–104.

⁸⁰ Power R. Journeys to the Otherworld. P. 172.

логии, саг о путешествиях в иной мир — таковы, что фактически любая из них могла послужить основой для какой-то части «Саги об Эйреке Путешественнике». В то же время нельзя с достаточной долей уверенности заключить, что модель рассказа и образность, разработанные в какой-либо одной из групп, определили весь сюжет произведения целиком. Можно, скорее, говорить о культурной и литературной среде, повлиявшей на содержание саги, в которое каждый жанр, безусловно, внес свой вклад: церковные сочинения предоставили основную идею — создание рассказа о поездке в рай; визионерские сочинения, без сомнения, стали первичным источником детализирующих топосов, помогающих описать воображаемый путь и райский локус; эддическая поэзия, включающая детали, идентичные или сходные с теми, что имелись в видениях, придала им особую важность. Однако саги — что особенно важно — изменили главного героя произведения и внесли образ путешествующего в иной мир человека, а не души, как было описано в средневековых видениях. В этом литературном контексте каждый элемент уже не принадлежал конкретному жанру, а представлял собой универсальный способ описания путешествия в иной мир.

Задачу объединения в одной саге традиционного и христианского пластов в значительной мере облегчил центральный мотив, пронизывающий «Сагу об Эйреке», — мотив путешествия. Он является одним из популярнейших саговых мотивов и регулярно выступает сюжетообразующим мотивом всего рассказа или его отдельного эпизода. Для жителей острова Исландия путешествие являлось естественной частью жизни, способом существования, поддержания семьи и сохранения общественных контактов, налаживания связей с внешним миром. Вследствие этого тема путешествия, близкого, по своему острову, и дальнего, в другие Скандинавские страны, на континент, в Восточную Европу или Северную Америку, присутствует в большинстве произведений древнеисландской литературы, от «Речей Высокого» «Старшей Эдды» до фантастических путешествий поздних саг о древних временах⁸¹.

Таким образом, «Сага об Эйреке Путешественнике» — произведение, созданное на основе глубокой переработки традиционного

⁸¹ *Jesch J. Geography and Travel // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 119; Zilmer K. Learning about Places and People: Representations of Travelling Connections and Communication Situation in the Sagas of Icelanders // Sagas and Societies. [2004] <<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/portal/sagas/>>. P. 8–9.*

материала. Сюжет путешествия, широко представленный в древнеисландской литературе, оказался открытым для широкого привлечения произведений западноевропейских континентальных источников, в частности христианской и энциклопедической литературы, визионерских сочинений, мифологических песней и саг. Причем можно отметить явную демонстрацию «ученого» пласта текста, представленного на уровне детализации, сюжетной фактографии, на фоне отчетливого присутствия традиционного пласта, выявляющегося как на сюжетно-композиционном уровне, так и на уровне детализации сюжета.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Глазырина Г.В.* Сага об Ингваре Путешественнике. Текст, перевод, комментарий. М., 2002.
- Глазырина Г.В.* Аллюзии к исландским сагам в «Комментариях к Эдде» Йоуна Ученого: фрагмент о поездках «на восток» // Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. К дню рождения Ольги Александровны Смирницкой. М., 2008. С. 171–183.
- Григорий Двоеслов, свяtitель.* Собеседования о жизни италийских отцов и бессмертии души. М., 1996. Ч. IV, гл. 36. <<http://mystudies.narod.ru/library/g/greg2slov/dialogi/0.html>>.
- Гуревич А.Я.* «Эдда» и сага. М., 1979.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // *Он же.* Избранные труды: Средневековый мир. СПб., 2007. С. 261–547.
- Древнеисландская Песнь о Солнце / Введение, пер. и коммент. М.В. Раевского // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. III. С. 207–227.*
- Картамышева Е.П.* Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // ВЕДС. XIV: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. М., 2002. С. 96–101.
- Картамышева Е.П.* О некоторых особенностях древнескандинавского потустороннего пространства // ВЕДС[^] XVIII. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. М., 2006. С. 87–92.
- Картамышева Е.П.* Почитание предков в древнескандинавской дохристианской литературе. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006.
- Мелетинский Е.М.* Скандинавская мифология как система // *Он же.* Избранные статьи. Воспоминания. М., 2008. С. 248–271.
- Мельникова Е.А.* Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986.

- Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998.
- Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Послание пресвитера Иоанна // Послания из вымышленного царства / Пер. с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова. М., 2004.
- Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.
- Стеблин-Каменский М.И. Снорри Стурлусон и его «Эдда» // Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. С. 183–219.
- Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М., 1979.
- Abram Ch. Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. [PhD Dissertation]. Cambridge, 2003.
- Ashurst D. Imagining Paradise // The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Preprints of The 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th–12th August, 2006 / Ed. J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick. Durham, 2006. Vol. I. P. 71–77.
- Boberg M.I. Motif-Index of Early Icelandic Literature. Copenhagen, 1966.
- Bull E. Islandske prækenmotiver i det 14. aarhundrede // Edda. Nordisk tidskrift for litteraturforskning. Kristiania, 1916. B. V. P. 454–458.
- Clunies Ross M. Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Odense, 1994. Vol. I: The myths.
- Dinzelbacher P. Visionary Literature // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano. New York; London, 1993. P. 706–707.
- Driscoll M. Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn't die // Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001 / Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen, Agneta Ney. Uppsala, 2003. P. 257–267.
- Duggals Leiðsla / Ed. by Peter Cahill with an English translation. Reykjavík, 1982.
- Edda Snorra Sturlusonar / Udg. Finnur Jónsson. København, 1931.
- Eireks saga víðförla // Fornaldarsögur Norðurlanda / Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna. Reykjavík, 1944. B. 3. S. 446–454.
- Eiríks saga víðförla / Udg. Helle Jensen. København, 1983.
- Elucidarius in Old Norse Translation / Ed. by Evelyn Scherabon Firchow and Kaaren Grimstad. Reykjavík, 1989.
- Ereks saga víðförla // Fornaldar sögur Norðurlanda / Utg. af C.C. Rafn. København, 1830. B. 3. S. 661–674.
- Gísli Sigurðsson. Gaelic Influence in Iceland. Historical Research and Literary Contacts. A Survey of Research. Reykjavík, 2000.

- Guðmundar saga biskups // Guðmundar sögur biskups: Ævi Guðmundar biskups, Guðmundar saga A / Stefán Karlsson bjó til prentunar. København, 1983. B. I.
- Hallberg P. Broder Robert, Tristrams saga och Duggals leizla. Anteckningar till norska översättningar // Arkiv för nordisk filologi. 1973. B. 88. S. 64–69.
- Hultgård A. Old Scandinavian and Christian Eschatology // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Based on Papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987 / Ed. by Tore Ahlbäck. Åbo, 1990. P. 344–357.
- Hultgård A. The Religion of the Vikings // The Viking World / Ed. S. Brink, N. Price. Routledge, 2008. P. 212–218.
- Hultgård A. Bron till den andra världen // Bro till evigheten. Brons rumsliga, sociala och religiösa dimension under vikingatid och tidig medeltid. Ett Symposium på Såstaholm, Täby den 3–4 april 2009. Stockholm, 2009. P. 96–103.
- Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarvm sive originvm. Libri XX / Recognovit breuique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay. Oxonii, 1911. T. II.
- Islandske Annaler indtil 1578 / Udg. Gustav Storm. Christiania, 1888.
- Jensen H. Eiríks saga víðfjörðla // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano. New York; London, 1993. P. 160–161.
- Leslie H. Border Crossings. Landscape and the Other World in the *Fornaldarsögur* // Scripta Islandica. 2009. Vol. 60. P. 119–135.
- Liestøl K. Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages. Oslo, 1946.
- Orton P. Pagan Myth and Religion // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 302–319.
- Patch H.R. The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1950.
- Power R. Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur* // Folklore. 1985. Vol. 96. № 2. P. 156–175.
- Rossi M.A. The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // Pagan and Christian Anxiety. Lanham; New York, 1985. <www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp>.
- Rowe E. Ashman. Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók // Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference. July 2nd — 7th 2000. Sydney / Ed. by G. Barns, M. Clunies-Ross. Sydney, 2000. P. 441–454.
- Rowe E. Ashman. The Development of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389. København, 2005.
- Sawyer B., Sawyer P. Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation circa 800–1500. Minneapolis; London, 1993.
- Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX / Tr. P. Fisher, ed. H.E. Davidson. Vol. I: Text. Cambridge, 1979; Vol. II: Commentary. Cambridge, 1980.

- Schmieder F.* Paradise Islands in the East and West — Tradition and Meaning in Some Cartographical Places on the Medieval Rim of the World // Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind / Ed. Torstein Jørgensen, Gerhard Jaritz. Budapest, 2011.
- Simek R.* Die Quellen der Eiríks saga víðförla // Skandinavistik. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Kultur der nordischen Länder. 1984. Jahrgang 14. Heft 2. S. 109–114.
- Simek R.* Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin; New York, 1990.
- Simek R.* Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus. Woodbridge, 1996.
- Svanhildur Óskarsdóttir.* Prose of Christian instruction // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 338–353.
- Tveitane M.* En norrøn versjon av *Visio Pauli* // Årbok for Universitet i Bergen. 1964. Humanistisk Serie. No. 3. S. 1–30.
- Vésteinn Ólason.* Old Icelandic Poetry // A History of Icelandic Literature / Ed. D. Neijmann. Lincoln; London, 2006. P. 1–64.
- Zilmer K.* Learning about Places and People: Representations of Travelling Connections and Communication Situation in the Sagas of Icelanders // Sagas and Societies. [2004] <<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/portal/sagas/>>.
- Þorsteins þátr bæjarmagns // Fornaldar sögur Norðurlanda / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík 1954. B. IV. Bls. 319–344.

Galina Glazyrina

CONFLUENCE OF TRADITIONS (TOPOI IN DESCRIPTIONS OF AN IMAGINARY LANDSCAPE IN «EIRÍKS SAGA VÍÐFÖRLA»)

The theme of «Eiríks saga víðförla» (c. 1300), viz. an attempt to reach the Christian Paradise, is unique in the saga tradition, therefore the study of its sources has been concentrated mainly on the Christian influences. It has been shown (H. Jensen, R. Power, R. Simek, D. Ashurst, etc) that the saga largely derives from medieval learned and visionary literature. Whereas the Old Scandinavian tradition behind the saga has received less attention, probably because structurally only the beginning of «Eiríks saga» places it in the context of other writings (Saxo's «Gesta Danorum», «Þorsteins saga bæjarmagns», and other sagas) about travels to the places believed to represent the pagan Otherworld (*Glæsisvellir*, or *Óðainsakr* as its analogue). The article concentrates on topoi which are believed to belong to the Christian tradition of describing imaginary landscape. Studied within the literary context of the 13th century Iceland these topical descriptions in «Eiríks saga» reflect a great deal of assimilation and work on a par with traditional elements.

Key words: Christian tradition, visionary literature, Scandinavian mythology, sagas, topoi.

РАЗВИТИЕ КУЛЬТА СВ. ЭДМУНДА
В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ И В АГИОГРАФИИ

В данной статье рассматривается история возникновения и ранних этапов существования культа св. Эдмунда, короля Восточной Англии, убитого викингами в 869 г. Исследуется проблема формирования посвященной ему традиции в устной среде и дальнейшего включения этой традиции в агиографический текст — «Страсти святого Эдмунда» Аббона Флерийского. Анализируется соотношение в данном источнике элементов устной традиции и агиографического канона, предпринята попытка выявления в тексте пластов, в которых нашли отражение различные этапы развития культа св. Эдмунда.

Ключевые слова: св. Эдмунд, Аббон Флерийский, англо-саксонская Церковь, культ святых, мученики, святые королевской крови, викинги, устная традиция, агиография.

Скандинавские набеги на Англию, начавшиеся с разграбления монастыря на острове Линдисфарн в 793 г., привели к завоеванию в 860–870-х гг. англо-саксонских королевств: Нортумбрии (867 г.), Восточной Англии (869 г.) и значительной части Мерсии (873–874 гг.). В 869 г. в ходе захвата Восточной Англии викингами был убит ее король Эдмунд. Вскоре он стал почитаться как святой, а в дальнейшем его культ получил широкое распространение на общенациональном уровне.

Гибель короля Эдмунда зафиксирована в рукописи «А» Англо-Саксонской хроники под 870 г.: «Тогда даны отправились верхом через Мерсию в Восточную Англию и зимовали в Тетфорде. В ту зиму король Эадмунд сражался против них; даны победили, убили короля и захватили всю ту землю»¹. Поскольку первая часть Англо-Саксонской хроники, т.н. «common stock», была составлена в 891–892 гг., эту запись отделяет от описываемых событий всего

¹ Англосаксонская хроника IX–XI веков / Пер. с древнеанглийского, введение, примеч. З.Ю. Метлицкой. СПб., 2010. С. 70 («870. Her rad se here ofer Mierce innan East Engle 7 winter setl namon. æt Peodforda, 7 þy wintre Eadmund cyning him wiþ feaht, 7 þa Deniscan sige namon, 7 þone cyning ofslogon, 7 þæt lond all ge eodon...») — Two of the Saxon Chronicles Parallel: A revised text / Ed., with intr., notes, appendices and glossary Ch. Plummer; on the basis of an edition by J. Earle. 2 vols. Oxford, 1892–1899. Vol. II. P. 70).

около 10 лет. В «Жизнеописании короля Альфреда» Ассера, относящемся к этому же времени (893 г.), данные события описаны более эмоционально: «В том же году Эдмунд, король восточных англов, яростно сражался с этой армией. Но, о горе! язычники чрезвычайно торжествующие, убили там его самого с большим количеством его людей, враги завладели полем битвы, и подчинили всю ту землю своей власти»². Как видим, основные изменения по сравнению с лаконичным текстом Хроники направлены на придание повествованию более насыщенного эмоционального характера. Автор добавляет лишь одну дополнительную деталь — о гибели вместе с Эдмундом большого количества его людей. Однако подобное уточнение вряд ли основано на дополнительном источнике информации о гибели Эдмунда, отличном от Хроники. По крайней мере, очевидно, что на момент создания «Жизнеописания Альфреда», которое датируется 893 г., его автор не владел никакими сведениями о почитании Эдмунда как святого, из чего следует, что в это время при дворе уэссекского короля Альфреда не только не существовало культа св. Эдмунда, но и не предпринималось попыток к его созданию.

Итак, первоначальное известие о гибели Эдмунда, которое находим в Хронике и в «Жизнеописании Альфреда», ни по характеру сообщаемой информации, ни по стилистике повествования никак не выделяется из целого ряда других записей о завоеваниях викингов в Англии. Незадолго до гибели Эдмунда были убиты правители Нортумбрии Осберт и Элла, а через несколько лет, правда не убит, но изгнан из Мерсии король Бургред. Однако посмертная судьба Эдмунда выделяет его среди прочих политических жертв викингских завоевателей, поскольку уже вскоре после своей гибели король Восточной Англии стал восприниматься как святой. Об этом свидетельствует уникальный в своем роде источник — комплекс «памятных монет св. Эдмунда». Такое название получили серебряные пенни, посвященные королю Эдмунду и представляющие собой характерный тип монет. На аверсе в центре монеты помещена буква «А» (сокращенное «Anglorum»), вокруг которой идет легенда «*Scē Ead-munde rex*» (традиционно читается в звательном падеже: «О, святой король Эдмунд!»), на реверсе — крест в центре, вокруг которого —

² «Eodem anno Eadmund, Orientalium Anglorum rex, contra ipsum exercitum atrociter pugnavit. Sed, proh dolor! paganis nimium gloriantibus, ipso cum magna suorum parte ibidem occiso, inimici loco funeris dominate sunt, et totam illam regionem suo dominio subdiderunt» (*Asser. De rebus gestis Ælfrēdi // Asser's Life of king Alfred / Ed. W.H. Stevenson. Oxford, 1904. P. 26*). Перевод мой. — *О.Г.*

имя мастера, отчеканившего монету. Считается, что центральная «А» на аверсе продолжает предшествующую восточноанглскую традицию чеканки монет³. Памятные монеты начали выпускаться не позднее 895, а возможно, и в 890 г.⁴ и находились в обращении до второй декады X в.⁵ На сегодняшний день найдено около двух тысяч таких монет, основная часть которых (около 1800) находилась в составе викингского клада в Кердэйле (Ланкашир). Остальные монеты, как в составе кладов, так и в качестве единичных находок, в абсолютном большинстве были обнаружены на подконтрольных викингам территориях — в Англии (в Денло) или в Ирландии⁶.

Интерпретация памятных монет св. Эдмунда представляет немало проблем. Если дебаты относительно точной датировки можно оставить нумизматам, приняв наиболее авторитетное мнение, то на вопросах о том, кто стоял за выпуском этих монет и какова была мотивация этих людей, необходимо остановиться подробнее, поскольку эти вопросы имеют непосредственное отношение к раннему этапу развития культа св. Эдмунда. Однако прежде рассмотрим имеющиеся письменные свидетельства возникновения этого культа. К сожалению, они отстоят от событий почти на столетие, и их интерпретация порождает, пожалуй, еще больше проблем, чем сами монеты.

Первое агиографическое произведение, посвященное св. Эдмунду, — «Страсти святого Эдмунда, короля и мученика» («*Passio Sancti Eadmundi regis et martyris*»⁷) — было написано между 985–987 гг. Аббоном Флерийским (945/950–1004). Свое прозвание автор получил позднее, когда стал аббатом монастыря Флери во Франции, жите же Эдмунда относится к периоду пребывания Аббона в Англии в аббатстве Рэмси, монахи которого и поручили ему этот агиографический труд.

В отличие от лаконичного сообщения Англо-Саксонской хроники, Аббон приводит подробный рассказ о гибели Эдмунда. Ав-

³ *Hawkins E.* The silver coins of England. London, 1841. P. 97.

⁴ *Dolley M.* Viking coins of the Danelaw and of Dublin. London, 1965. P. 17.

⁵ *Grierson P., Blackburn M.* Medieval European coinage, with a catalogue of the coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge. Cambridge, 1986. Vol. I: The early Middle Ages (5th to 10th centuries). P. 320.

⁶ *Blunt C.E.* The St Edmund memorial coinage // *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology.* 1969. Vol. 31. P. 238; *Ridyard S.* The royal saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults. Cambridge, 1988. P. 215.

⁷ *Abbo of Fleury.* *Passio sancti Edmundi regis et martyris* // *Three lives of English saints* / Ed. M. Winterbottom. Toronto, 1972. P. 65–87. (Далее — PSE, с указанием раздела.)

тор сообщает, что после того, как викинги во главе с Ингваром и Хуббой разорили Нортумбрию, они напали на Восточную Англию, где убили множество народа. Ингвар направил к Эдмунду гонца с требованием разделить с ним все богатства и подчиниться ему⁸. Эдмунд обратился за советом к одному из своих епископов, и тот, беспокоясь за безопасность короля, попытался убедить его принять условия скандинавского вождя. Но Эдмунд отказался от предложения Ингвара, сказав, что готов умереть за свой народ, но никогда не отречется от Христа и не подчинится языческому правителю, если только тот сам не примет христианскую веру. Разгневанный таким ответом, Ингвар приказал убить противника после мучительных изъятий. Аббон описывает пытки, которым подвергли короля: его привязали к дереву, бичевали и изрешетили стрелами, а затем обезглавили. Чтобы помешать немногим оставшимся в живых христианам предать своего короля подобающему погребению, викинги выбросили голову Эдмунда в чашу леса. Это видел некий христианин, наблюдавший из укрытия.

Далее Аббон приводит рассказ о возникновении культа св. Эдмунда. Когда викинги отправились разорять другие территории и в стране наступил относительный мир, христиане вышли из своих укрытий и стали собираться отовсюду к месту, где погиб король (Аббон приводит название этой местности — «Хегелисдун»⁹). Там без труда было обнаружено его тело, все еще не погребенное, но без головы. Из рассказа очевидца люди узнали, что искать ее следует в лесу. Они начали поиски, рассредоточившись по лесу и периодически окликая друг друга: «Где ты?». На что отрубленная голова каждый раз отвечала троекратным «здесь», пока все не подошли к месту, где она находилась, и не обнаружили ее в лапах охранявшего ее огромного волка. Сопровождаемые зверем, люди вернулись с обретенной реликвией туда, где находилось туловище, и захоронили останки короля, а над могилой построили часовню. Там тело Эдмунда оставалось на протяжении многих лет, пока не прекратились война и преследования и не стало возрождаться религиозное

⁸ Ингвар не требует, чтобы Эдмунд отдал ему королевство, но чтобы «правил под его властью» — «ut... sub eo regnaturus». Из дальнейшего повествования также следует, что Ингвар пытается оговорить условия, на которых Эдмунд сможет сохранить свое королевство.

⁹ «Hegelisdun». Об идентификации топонима см.: *West S. A new site for the martyrdom of St Edmund // Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History. 1981–1984. Vol. 35. P. 223–224; Ridyard S. The royal saints. P. 218–222.*

благочестие. К тому времени на могиле мученика произошли многие чудеса. Тогда в королевской вилле *Bedricesgueord* (современный Бэри Сент-Эдмундс) была построена огромная церковь и туда перенесены мощи Эдмунда. К всеобщему удивлению, они были обнаружены нетленными, голова приросла к туловищу, а от ран не осталось и следов. Лишь тонкая красная полоска на шее указывала на то, что голова была когда-то отрублена. На протяжении многих лет некая благочестивая женщина по имени Освен находилась при мощах св. Эдмунда, проводя время в посте и молитве. Каждый год в день памяти святого она открывала раку и стригла Эдмунду волосы и ногти, которые собирала как реликвии. Она складывала их в особый ларец и помещала на алтарь церкви, где покоились мощи. Там реликвии находились и в то время, когда Аббон писал житие. Эта женщина свидетельствовала и о наличии шрама на шее Эдмунда.

Аббон также приводит свидетельство епископа Теодреда¹⁰ о нетленности мощей. Свидетельство это связано с рассказом о чуде св. Эдмунда, который наказал воров, пытавшихся ограбить его церковь, где со временем накопилось немало ценных даров, принесенных людьми к мощам святого. Во время своей преступной работы грабители остолбенели и не могли сдвинуться с места, а на утро их обнаружили и привели на суд к епископу Теодреду. Тот приговорил их к смерти, в чем впоследствии очень раскаивался и даже просил свою паству держать за него трехдневный пост. В итоге Бог простил епископа, и тот осмелился совершить омовение мощей святого мученика, поменять на нем одежды и поместить в новую раку. Тело Эдмунда по-прежнему оставалось нетленным.

Наконец, еще одно чудо, которое излагает Аббон, также связано с мощами святого: некий человек высокого ранга по имени Леофстан захотел посмотреть на тело св. Эдмунда и добился своего, но был немедленно наказан за свою дерзость поразившим его безумием и вскоре умер жалкой смертью. Завершается повествование рассуждением о связи нетленности мощей св. Эдмунда и его невинности при жизни.

Более столетия отделяет рассказчика от гибели Эдмунда, однако Аббон выстраивает последовательную цепочку передачи информации, приводящую к событиям 869 г. Агиографическому тексту предшествует письмо-посвящение Дунстану (909–988), одному из деятелей Бенедиктинской монашеской реформы в Англии, бывшему ар-

¹⁰ Епископ Лондона с 926 г.

хиепископу Кентерберийскому (960–978), удалившемуся на покой. В этой преамбуле сообщается, что именно от Дунстана Аббон и узнал историю о мученичестве короля Эдмунда. При этом отмечается, что история эта оставалась неизвестна большинству людей и до того момента не была записана. Архиепископ Дунстан рассказывал ее в присутствии Аббона епископу Рочестера, а также аббату и монахам монастыря Мальмсбери. В свою очередь, Дунстан услышал эту историю в юности от некоего старого человека, который излагал ее королю Этельстану (895–939, правил с 924/925) и при этом клялся, что был в день гибели Эдмунда его оруженосцем¹¹.

Итак, по версии автора «Страстей», история св. Эдмунда передавалась от очевидца событий — оруженосца короля — к архиепископу Дунстану и затем к самому Аббону, который и зафиксировал ее в письменном виде. Также указываются слушатели, которые присутствовали при каждом произнесении рассказа, и этими слушателями оказываются весьма авторитетные люди, среди которых король, епископ, аббат. Представляется, что, излагая все эти подробности в письме-посвящении, Аббон Флерийский стремился подчеркнуть достоверность описываемых далее событий. Кроме того, автор отмечает, что Дунстан, полностью доверяя утверждениям бывшего королевского оруженосца, сложил его слова в хранилище своей памяти, чтобы затем передать будущим поколениям. В свою очередь, Аббон записал рассказ, детально повторяя то, что было передано Дунстаном, за исключением одного добавленного в конце повествования чуда.

«Страсти святого Эдмунда» Аббона получили в историографии разнообразные оценки, вплоть до прямо противоположных. Одной из проблем при интерпретации этого источника становится несоответствие данных Англо-Саксонской хроники и житийного рассказа. В Хронике говорится, что король сразился с викингами, которые одержали победу и убили его. В житии о битве не сказано ничего, а основная коллизия разворачивается вокруг предложения Ингвара подчиниться ему и категорического отказа Эдмунда, однако сообщается, что к этому моменту убиты очень многие подданные короля Восточной Англии. Некоторые исследователи видят в этом прямое противоречие между двумя источниками¹², другие, наоборот,

¹¹ PSE. I.

¹² См., например: *Омельницкий М.П.* Жития трех английских святых Эльфрика: св. Освальда, св. Эдмунда, св. Свизина. М., 1997. С. 33.

стараются привести два свидетельства к некоему общему знаменателю. По мнению Д. Уайтлок, данные Хроники и жития могут не противоречить, а дополнять друг друга. Она считает, что Эдмунд мог сначала сразиться с викингами и потерпеть поражение, а потом быть жестоко убитым (после боя)¹³. Если развить эту линию реконструкции событий, то можно выделить еще одно звено между предполагаемой битвой и убийством. Выше уже отмечалось, что, как следует из текста Аббона, Ингвар предложил Эдмунду условия, на которых тот мог бы сохранить свое королевство. Для этого королю Восточной Англии было необходимо разделить со скандинавским предводителем свои богатства и править под его началом. Аналогичная схема наблюдается в Мерсии. Так, по сообщению Англо-Саксонской хроники, в 874 г. «разбойничье войско пришло из Линдси в Рептон и там зимовало; даны изгнали короля Бургреда за море после того, как он правил королевством 22 зимы, и захватили всю ту землю. <...> В тот же год даны отдали мерсийское королевство одному немудрому королевскому тэну¹⁴; он принес им клятву и дал заложников, что отдаст им королевство по первому их желанию, и сам будет к их услугам со всеми своими людьми»¹⁵. Если таким образом реконструировать и ситуацию в Восточной Англии — битва, в которой викинги одержали победу, предложение Эдмунду подчиниться и править под началом скандинавских завоевателей, его отказ и смерть — то данные Хроники и агиографического текста действительно удается совместить.

Д. Уайтлок изначально исходит из того, что выстроенная Аббонем схема передачи информации от оруженосца к Дунстану и затем к автору «Страстей» заслуживает доверия и может объяснять, каким образом сведения о гибели Эдмунда сохранялись в устной традиции на протяжении более чем столетия. Для других исследователей, напротив, история, изложенная в письме-посвящении, становится камнем преткновения. Так, по мнению Дж. Дэймона,

¹³ *Whitelock D. Fact and fiction in the legend of St Edmund // Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History. 1969. Vol. 31. P. 219.*

¹⁴ В рукописях «В», «С», «D», «E» указывается его имя — Кеолвульф.

¹⁵ Англосаксонская хроника. С. 71 («874. Her for se here from Lindesse to Hreope dune, 7 þær winter setl nam, 7 þone cyning Burgraed ofer sæ adraefdon ymb xxii wint þæs þe he rice hæfde, 7 þæt lond all ge eodon... 7 þy ilcan geare hie sealdon anum unwisum cyninges þegne Miercna rice to haldanne, 7 he him aþas swor 7 gislas salde, þæt he him gearo wære swa hwelce dæge swa hie hit habban wolden, 7 he gearo wære mid him selfum, 7 on allum þam þe him læstan woldon. to þæs heres þearfe.» — Two of the Saxon Chronicles. P. 72).

Аббон, видимо, записал то, что действительно слышал от Дунстана. Тот факт, что Дунстан излагал услышанный в юности рассказ, тоже не вызывает у исследователя сомнений. Сложнее дело обстоит с рассказом оруженосца, не поддающимся верификации. Дж. Дэймон не исключает возможности, что оруженосец был самозванцем, и тогда рассказанная им история уже была продуктом устной традиции¹⁶. По мнению, П. Кэвилла, оруженосец и вовсе — литературный персонаж, перешедший в житие св. Эдмунда из страстей римских мучеников. Исследователь полагает, что не только фигура королевского оруженосца, но и прочие детали гибели Эдмунда (в частности, виды пыток, которым он подвергся) не соответствуют историческим реалиям Англии эпохи викингов и заимствованы из раннехристианской агиографии. Более того, повествование Аббона и не писалось как реальная история, а выполняло специфические функции агиографического текста. Правда, П. Кэвилл все-таки признает, что устная традиция, посвященная Эдмунду, существовала, но иницирована она была, по предположению исследователя, не подданными короля, а его убийцами — викингами. Однако Аббон заменил все аутентичные детали этой истории традиционными агиографическими сюжетами и мотивами¹⁷. А. Грансден вообще видит в повествовании Аббона «не более чем собрание агиографических общих мест». Исследовательница полагает, что автор жития почти наверняка ничего не знал о смерти св. Эдмунда и его раннем культе. А само развитие культа, по мнению А. Грансден, происходило так: смерть Эдмунда в сражении с викингами привела в политических условиях конца IX в. к его почитанию, которое нашло отражение в памятных монетах. В начале X в. культ «заглох» (на что указывает прекращение выпуска монет) и затем возродился уже в конце X в. в новой политической и церковной ситуации¹⁸.

В целом, при интерпретации «Страстей святого Эдмунда» затрагиваются две основные проблемы: с одной стороны, фиксация реальных событий конца IX в. и оценка житийного рассказа с точки зрения его достоверности или недостоверности, с другой — отражение в источнике религиозно-философских идей и агиографических топосов, ставших актуальными в определенных политических

¹⁶ *Damon J.E.* Soldier saints and holy warriors. Warfare and sanctity in the literature of early England. Aldershot, 2003. P. 169.

¹⁷ *Cavill P.* Vikings: Fear and faith. Grand Rapids (MI), 2001. P. 171–179.

¹⁸ *Gransden A.* The legends and traditions concerning the origins of the Abbey of Bury St Edmunds // *The English Historical Review.* 1985. Vol. 100. P. 6–7.

и религиозных условиях конца X в. в период создания текста. При этом акцентирование внимания на одной из проблем и игнорирование другой приводит к одностороннему подходу к данному тексту. На мой взгляд, произведение Аббона — многослойный источник, объединяющий обе названные перспективы, и рассматривать его необходимо именно в таком ключе.

Несмотря на то, что в преамбуле автор прямо называет всего двух рассказчиков записанной им истории — оруженосца и Дунстана, в его тексте слышится многоголосица. В самом повествовании оруженосец не присутствует, но появляется некий человек, который становится свидетелем того, как викинги прячут отрубленную голову Эдмунда в лесу, и в дальнейшем рассказывает об этом людям. Не ясно, имеется ли в виду, что этот человек присутствовал также при убийстве Эдмунда. Кроме того, о мощах Эдмунда приводятся свидетельства ухаживающей за ними женщины Освены и епископа Теодреда. Таким образом, ясно, что рассказ об Эдмунде дошел до записавшего его Аббона отнюдь не по такой прямой цепочке, которую автор «Страстей» рисует в преамбуле, а вобрал в себя более богатую устную традицию, связанную не только с гибелью Эдмунда, но и с различными этапами развития его культа.

В существовании же устной традиции, посвященной св. Эдмунду, на мой взгляд, сомневаться нет оснований. В первую очередь несостоятельной мне представляется аргументация тех исследователей, которые видят в «Страстях святого Эдмунда» лишь набор агиографических клише¹⁹. Сознательная ориентация на уже существующие образцы является общепризнанной характеристикой житийной литературы. Даже когда автор обладает обширной информацией о жизни святого, он строит свое повествование, опираясь на жития других прославленных святых и заимствуя из них образы и мотивы²⁰. Соблюдение агиографического канона не означает, что в житии не могла отразиться аутентичная информация — иначе нам придется отвергать информативность всех агиографических источников, кроме самых ранних, для которых еще не существовало предшествующей

¹⁹ Наиболее четко такой взгляд выражен А. Грансен (*Gransden A. The legends and traditions*).

²⁰ Так, например, автор анонимного «Жития св. Кутберта», несомненно, обладавший значительной информацией о жизни святого, ориентировался на «Житие св. Мартина Турского» Сульпиция Севера и «Житие св. Антония Великого» Афанасия в латинском переводе Евагрия (См.: *Colgrave B. The earliest saints' lives written in England // Proceedings of the British Academy. 1958. Vol. 44. P. 37–40*).

традиции. Кроме того, по моему мнению, повторяющийся агиографический топос не всегда является результатом заимствований на текстологическом уровне, но может отражать и повторяющиеся модели поведения, которые в свою очередь могли возникать как сознательное подражание известным святым (не зря жития создавались в том числе и как образцы для подражания).

Противоречивость оценок «Страстей святого Эдмунда» наглядно демонстрирует интерпретация сюжета поиска отрубленной головы короля. Некоторые исследователи усматривают в этом сюжете отражение языческих верований. Так, по мнению М.П. Омельницкого, «это действие (поиск головы. — О.Г.) передается в форме волшебной сказки, языческой по сути, и отнюдь не в форме жития»²¹. К. Кьюбитт также полагает, что этот сюжет и особенно присутствие в нем волка, охранявшего голову, может иметь нехристианское происхождение, хотя подобные мотивы могли включаться в христианскую традицию и впоследствии не восприниматься как противоречащие христианству²². Интересно, что сторонники чисто литературного характера «Страстей», напротив, находят в этом же сюжете не фольклорные или языческие мотивы, а агиографические заимствования: например, в качестве прототипа волка, охранявшего голову Эдмунда, предлагается лев, стороживший в пустыне тело умершей

²¹ Омельницкий М. Жития трех английских святых. С. 40. С некоторыми утверждениями М. Омельницкого я не могу согласиться, как например, со следующим рассуждением: «Случай с волком, как, впрочем, и вся лесная эпопея, указывает нам на истоки глубокой связи святого с миром природы. Приобщенность святого христианского типа к миру природы делало его фигуру значимой в глазах населения, руководимого языческими ценностями. К нему прибегали для излечения той или иной болезни, как прибегали к помощи шамана, имевшего власть над силами природы. Люди, жившие в ранний период Средневековья, не замечали разницы между языческим идолом и христианским святым, принимая святого в качестве своего охранителя и ожидая от него защиты от напастей, болезней и бедствий» (Омельницкий М. Жития трех английских святых. С. 41). Во-первых, исследователь рассматривает этот сюжет в контексте древнеанглийского перевода жития св. Эдмунда, выполненного Эльфриком, забывая, что рассказ о поиске головы изначально присутствует у Аббона. Во-вторых, в христианском вероучении мир природы и взаимоотношения с ним святого переосмысливаются, начиная еще со времен поздней античности. Этой теме посвящена обширная литература. Из последних работ см., например: *Hobgood-Oster L. Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition. Urbana (Ill.), 2008; Alexander D. Saints and Animals in the Middle Ages. Woodbridge, 2008.* Поэтому априорная интерпретация любых мотивов, связанных с миром природы, как языческих, на мой взгляд, не обоснована.

²² *Cubitt C. Sites and sanctity: Revisiting the cult of murdered and martyred royal saints // Early Medieval Europe. 2000. Vol. 9 (1). P. 57, 64.*

Марии Египетской²³. Действительно, в агиографической традиции, в том числе и в англо-саксонской, существует мотив служения животных святым²⁴. Однако, на мой взгляд, одним из указаний на то, что в тексте Аббона в данном случае действительно нашла отражение традиция, бытовавшая в устной среде, является следующая деталь рассказа: в ответ на оклики людей, искавших в лесу голову Эдмунда, она отвечала «на их родном языке “Her, her, her!”», что в переводе на латинский язык означает «Здесь, здесь, здесь!»²⁵. Помимо этой фразы в латинском тексте Аббона по-древнеанглийски приводятся лишь топонимы. Вполне вероятным объяснением такой вставки мне представляется фиксация автором некоего устного рассказа.

Итак, в «Страстях святого Эдмунда» нашла отражение традиция, бытовавшая в устной среде, посвященная гибели короля Восточной Англии, а также становлению и развитию его культа. Аббон рассказал эту историю на языке агиографического канона, вписав ее в общехристианскую традицию страстей мучеников. Кроме того, сама актуализация культа св. Эдмунда в конце X в. была связана с процессами, происходившими в это время в стране и Церкви — Бенедиктинской монашеской реформой (Монастырским возрождением), становлением культа короля Эдварда Мученика, а также возобновлением набегов викингов. Таким образом, в данном источнике фактически засвидетельствовано как минимум два этапа существования культа св. Эдмунда. Наиболее четко фиксируется (и одновременно формируется) восприятие этого святого в конце X в. Но также произведение Аббона отражает, пусть и в преломленном виде, ранние этапы существования культа. При таком переплетении разновременных пластов вряд ли возможно точно реконструировать тот устный рассказ или рассказы, которые дошли до Аббона, а тем более восстановить все детали гибели Эдмунда. Тем не менее, я считаю, «Страсти» остаются важным источником по изучению культа св. Эдмунда, а не просто агиографическими «вариациями на тему» этого святого.

²³ *Gransden A.* The legends and traditions. P. 7. Там же см. христианские агиографические параллели и для других образов и мотивов, в частности отрубленной головы.

²⁴ Об этом см., например: *Gusakova O.* A saint and the natural world: a motif of obedience in three early Anglo-Saxon saints' lives // God's bounty? The Churches and the natural world: Studies in Church history. 2010. Vol. 46. P. 42–52.

²⁵ «...illud respondebat designando locum patria lingua dicens: “Her, her, her!”», quod interpretatum Latinus sermo exprimit: “Hic, hic, hic!”» (PSE. XIII). Перевод мой. — *О.Г.*

Что можно сказать о раннем культе св. Эдмунда и как данные жития соотносятся со свидетельством памятных монет? Кто был инициатором выпуска этих монет, не известно, так же как и место их чеканки. Видимо, они выпускались в нескольких местах, в первую очередь в Восточной Англии, но также, возможно, в области Пяти бургов²⁶. Главное, в чем сходятся исследователи, — памятные монеты св. Эдмунда выпускались и циркулировали в Денло под эгидой скандинавских правителей и для смешанного англо-датского населения²⁷. При этом к началу выпуска монет (890–895 гг.) культ св. Эдмунда уже должен был сложиться и получить распространение. И если чеканка монет исходила от скандинавских правителей Восточной Англии, то зарождение культа, видимо, произошло в среде местного населения²⁸. Этот вывод, на мой взгляд, подтверждается следующим рассуждением. Во главе расселившихся в 880 г. в Восточной Англии викингов стоял принявший христианство Гутрум. У нас нет данных, чтобы судить об искренности и глубине его обращения, но тот факт, что он выпускал монеты под своим христианским именем — Этельстан, видимо, свидетельствует о его стремлении интегрироваться в христианское общество и преподнести себя как христианского короля²⁹. В 878 г. вместе с Гутрумом крещение приняли тридцать его лучших людей³⁰, примеру которых, возможно, последовали и другие члены скандинавского войска. Однако сложно представить, чтобы первое поколение принявших христианство викингов, не знакомых у себя на родине с традицией культов святых, стало инициатором культа св. Эдмунда. Одно дело — принять уже существующую модель, другое — самостоятельно ее воспроизводить. В то же время для самих англо-саксов почитание убиенного короля вписывалось в существующую еще с VII в. традицию почитания убиенных святых королевской крови³¹. Причем мученическая

²⁶ Grierson P., Blackburn M. Medieval European coinage. P. 320; Ridyard S. The royal saints. P. 214.

²⁷ Ridyard S. The royal saints. P. 216.

²⁸ Ibid. P. 217–223.

²⁹ Hadley D. The Vikings in England: Settlement, society and culture. Manchester, 2006. P. 33–35.

³⁰ См.: ASC. A. 878 (зд. и далее в таком формате даются ссылки на Англо-Саксонскую хронику с указанием рукописи и года, если не приводится цитата из этого источника).

³¹ О почитании англо-саксами святых королевской крови, погибших насильственной смертью, см.: Rollason D.W. The cult of murdered royal saints in Anglo-Saxon England // Anglo-Saxon England. Cambridge, 1983. Vol. 11. P. 1–22; Cubitt C. Sites and sanctity.

смерть в строгом смысле была не обязательной при формировании их культов. Поэтому почитание Эдмунда могло возникнуть и в случае, если он погиб в битве против викингов (как обычно заключают из сообщения Англо-Саксонской хроники, хотя там этого прямо не утверждается), и если подвергся мучениям и смерти не на поле брани (как повествует Аббон).

Наиболее обоснованным представляется отнести возникновение почитания св. Эдмунда к промежутку между его гибелью в 869 г. и расселением войска Гутрума в Восточной Англии в 880 г.³² Такая датировка следует из текста Аббона, где говорится, что первое захоронение останков короля произошло после того, как викинги, вслед за убийством Эдмунда, отправились разорять другие земли, а в стране наступил относительный мир. Участие Уэссекса в развитии почитания Эдмунда на раннем этапе представляется сомнительным. Как мы видели, в начале 890-х гг., когда, судя по чеканке памятных монет, культ Эдмунда уже получил развитие в Восточной Англии, для уэссекского хрониста, как и для Ассера, убийство Эдмунда оставалось одним из военно-политических событий, не связанных с религиозной сферой.

Спорной остается датировка перенесения мощей св. Эдмунда из места его первоначального захоронения в Бэри Сент-Эдмундс. Аббон никак не датирует это событие, хотя из повествования очевидно, что ко времени епископата Теодреда (926–951 гг.) оно уже состоялось. Более поздняя традиция относит перенесение к началу X в.³³ По мнению С. Ридиярд, перенесение мощей и соответственно провозглашение святости могло произойти еще до чеканки монет, фактически сразу после убийства Эдмунда, «когда политическое послание этого культа имело наибольшую силу и значение»³⁴. При этом исследовательница обращает особое внимание на то, что Аббон прямо связывает перенесение мощей Эдмунда с провозглашением его святости, завершая рассказ о перенесении словами: «Итак, Эдмунд был с почетом провозглашен святым»³⁵. Это редкое для англо-саксонской агиографии прямое указание на непосредственную связь перенесения мощей и провозглашения святости. В ранний англо-саксонский период перенесение мощей во многих слу-

³² *Ridyard S. The royal saints. P. 223.*

³³ *Ridyard S. The royal saints.*

³⁴ *Ibid. P. 222–223.*

³⁵ «*Sicque cum reverential nominandus sanctus...*» (PSE. XV).

чаях фактически означало провозглашение святости, однако не являлось обязательным для возникновения культа, и многие местные святые оставались в местах первоначального погребения. В случае со св. Эдмундом, на мой взгляд, не следует всецело полагаться на данную формулировку Аббона. Не стоит забывать о том, что он писал в конце X в. о событиях конца IX — начала X в., а кроме того принадлежал не к англо-саксонской, а к континентальной традиции. Поэтому его замечание о том, что Эдмунд был провозглашен святым в момент перенесения мощей, вполне может основываться на представлениях автора о неразрывной связи этих двух процессов, а не на какой-либо конкретной информации. Таким образом, датировка, предложенная С. Ридиярд, представляется мне возможной, но не обязательной, исходя из имеющихся данных.

Второй этап развития культа св. Эдмунда, нашедший отражение в произведении Аббона, относится ко времени создания «Страстей» (между 985–987 гг.) и не может рассматриваться вне контекста развития религиозной мысли этого периода и внутренних процессов, происходивших в англо-саксонской Церкви.

Сочинение Аббона создано в среде, тесно связанной с Бенедиктинской монашеской реформой как в Англии (непосредственным источником своей информации автор называет деятеля английского монастырского возрождения — Дунстана), так и на континенте: Аббон приехал в Рэмси (реформированный английский монастырь) из монастыря Флери — одного из ведущих континентальных реформированных монастырей. Монашеская реформа, помимо внешней составляющей — соблюдения Бенедиктинского устава (внешним этот пласт я называю, конечно, условно, поскольку соблюдение Устава связано с определенным пониманием реформаторами самой сущности монашества), включала и значительное развитие религиозной мысли. Применительно к культу св. Эдмунда важным представляются следующие особенности новой теологии, отмеченные Э. Джоном. Новое понимание человеческого спасения отводило человеку более активную роль: спасение даруется Богом, но человек должен его «заработать», в частности через созерцание Христа и его страданий. Для мыслителей монашеской реформы центральным становится образ Христа Страдающего, и именно в конце X в. Христос на распятиях начинает изображаться мертвым (одно из первых таких изображений находится в английской рукописи). В этом контексте осмысливается и роль христианского короля как помазанника Божьего. Поэтому, когда король Эдмунд в повествовании Аббона отказывается подчиниться

язычнику Ингвару и претерпевает страдания, он подражает Христу не просто как мученик, а как помазанник Божий³⁶.

В «Страстях св. Эдмунда» нашла отражение еще одна, несомненно, актуальная для Бенедиктинской реформы идея — монашеский идеал безбрачия и девственности. Именно эти характеристики короля Эдмунда Аббон отмечает и подчеркивает. Как убедительно показал П. Хэйвард, в агиографических текстах, посвященных невинно убиенным святым королевской крови, которые были написаны в конце X — начале XI и второй половине XI — начале XII в. в среде реформированных английских монастырей, идея невинного мученичества была переосмыслена в контексте идей Бенедиктинской монашеской реформы и Григорианской реформы, а сами культы этих святых были адаптированы для выполнения дисциплинарной и педагогической функций в монашеской аудитории, где остро стояла проблема утверждения идеала девственности как среди воспитывающихся в обителях мальчиков и юношей, так и среди взрослых монахов³⁷. П. Хэйвард не рассматривает культ св. Эдмунда, его исследование посвящено шести юным святым: кентским принцам Этельберту и Этельреду, королю Восточной Англии Этельберту, мерсийским принцам Вигстану и Кенельму и английскому королю Эдварду Мученику. Однако основные выводы, сформулированные исследователем для этой группы святых, применимы и к развитию культа св. Эдмунда в контексте Бенедиктинской монашеской реформы.

В связи с этим необходимо отметить и внешний фактор, на фоне которого, вероятно, происходила в этот период актуализация культа св. Эдмунда, так же как и культов прочих убиенных святых королевской крови, — возникновение и быстрое распространение культа святого короля Эдварда Мученика. Убитый в 978 г. юный король Эдвард вскоре стал широко почитаться как святой. Его культ, видимо, сложился сразу после убийства, и уже при его преемнике (и сводном брате) Этельреде Нерешительном вышел на официальный и общенациональный уровень. В рукописи «С» Англо-Саксонской хроники сообщается, что Эдвард принял мученическую смерть³⁸. В рукописях «D» и «E» его гибели посвящен пространный ритмизованный фраг-

³⁶ См.: *John E. The age of Edgar // The Anglo-Saxons / Ed. J. Campbell. London, 1991 (first publ. 1982). P. 203–206.*

³⁷ *Hayward P.A. The idea of innocent martyrdom in late tenth- and eleventh century English hagiology // Martyrs and martyrologies: Studies in Church history. 1993. Vol. 30. P. 81–92.*

³⁸ ASC. C. 978.

мент, где король также прямо назван святым³⁹. В «Житии св. Освальда» Биртферта из Рэмси, написанном между 997–1002 гг., также засвидетельствован культ св. Эдварда Мученика. Там рассказывается не только об убийстве юного короля, но и об обретении его нетленных мощей через шесть месяцев после смерти⁴⁰. Изначально захороненные в Ворэме, останки Эдварда вскоре были перенесены в аббатство Шефтсбери. «Страсти святого Эдварда» в своей нынешней форме были составлены уже после Нормандского завоевания, но, вероятно, восходят к тексту, созданному ок. 1000 г.⁴¹ Как и ревитализация культа св. Эдмунда, возникновение культа св. Эдварда Мученика происходило в среде реформированного монашества и отвечало его идеалам девственности. Сложно сказать, было ли создание «Страстей святого Эдмунда» непосредственным комментарием на убийство Эдварда⁴² или культа этих двух святых в конце X в. подпитывались из общего источника — религиозных идей Монастырского возрождения.

Наконец, нельзя не отметить, что Аббон пишет свое сочинение в условиях возобновившихся в 980-х гг. викингских набегов на Англию. Возможно, в интересе к фигуре св. Эдмунда отразилась реакция англо-саксонской Церкви на внешнюю угрозу. Однако, как мы видели, в развитии самой Церкви происходили важные процессы, в контексте которых культ св. Эдмунда приобретал особое значение в этот период. Поэтому если подобная связь и существовала, она составляла лишь один из элементов, оказавших влияние на развитие культа в конце X в.

Рассмотренные контексты, в которых развивался культ св. Эдмунда в конце X в., несомненно, выходят за рамки и той традиции, посвященной этому святому, которая могла циркулировать на протяжении IX–X вв. в устной среде, и тех страстей римских мучеников, из которых Аббон мог черпать многочисленные агиографические топысы, что еще раз демонстрирует многослойность данного источника и опасность одностороннего подхода к нему.

³⁹ ASC. D, E. 979.

⁴⁰ *Byrhtferth of Ramsey. The Lives of St. Oswald and St. Ecgrwine* / Ed. M. Lapidge. Oxford, 2009.

⁴¹ Текст см.: Passio S. Eadwardi, regis et martyris // *Fell C. Edward king and martyr*. Leeds. 1971. P. 1–16.

⁴² Хотя истории гибели Эдмунда и Эдварда нельзя назвать идентичными — первый убит врагами-язычниками в ходе войны, второй своими соплеменниками в ходе предательского заговора — как убедительно показала К. Кьюбитт, в моделях почитания святых королевской крови, погибшей насильственной смертью, есть много общих черт, вне зависимости от деталей их гибели — см.: *Cubitt C. Sites and sanctity*.

- Англосаксонская хроника IX–XI веков / Пер. с древнеанглийского, введение, примеч. З.Ю. Метлицкой. СПб., 2010.
- Омельницкий М. П.* Жития трех английских святых Эльфрика: св. Освальда, св. Эдмунда, св. Свизина. М., 1997.
- Abbo of Fleury.* Passio sancti Edmundi regis et martyris // Three lives of English saints / Ed. M. Winterbottom. Toronto, 1972. P. 65–87.
- Alexander D.* Saints and Animals in the Middle Ages. Woodbridge, 2008.
- Asser.* De rebus gestis Ælfredi // Asser's Life of king Alfred / Ed. W.H. Stevenson. Oxford, 1904.
- Blunt C.E.* The St Edmund memorial coinage // Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology. 1969. Vol. 31. P. 234–255.
- Cavill P.* Vikings: Fear and faith. Grand Rapids (MI), 2001.
- Colgrave B.* The earliest saints' lives written in England // Proceedings of the British Academy. 1958. Vol. 44. P. 35–60.
- Cubitt C.* Sites and sanctity: Revisiting the cult of murdered and martyred royal saints // Early Medieval Europe. 2000. Vol. 9 (1). P. 53–83.
- Damon J.E.* Soldier saints and holy warriors. Warfare and sanctity in the literature of early England. Aldershot, 2003.
- Dolley M.* Viking coins of the Danelaw and of Dublin. London, 1965.
- Gransden A.* The legends and traditions concerning the origins of the Abbey of Bury St Edmunds // The English Historical Review. 1985. Vol. 100. P. 1–24.
- Grierson P., Blackburn M.* Medieval European coinage, with a catalogue of the coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge. Cambridge, 1986. Vol. I: The early Middle Ages (5th to 10th centuries).
- Gusakova O.* A saint and the natural world: a motif of obedience in three early Anglo-Saxon saints' lives // God's bounty? The Churches and the natural world: Studies in Church history. 2010. Vol. 46. P. 42–52.
- Hawkins E.* The silver coins of England. London, 1841.
- Hayward P.A.* The idea of innocent martyrdom in late tenth- and eleventh century English hagiology // Martyrs and martyrologies: Studies in Church history. 1993. Vol. 30. P. 81–92.
- Hadley D. M.* The Vikings in England: Settlement, society and culture. Manchester, 2006.
- Hobgood-Oster L.* Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition. Urbana (Ill.) 2008.
- John E.* The age of Edgar // The Anglo-Saxons / Ed. J. Campbell. London, 1991 (first publ. 1982).
- Ridyard S.* The royal saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults. Cambridge, 1988.
- Rollason D.W.* The cult of murdered royal saints in Anglo-Saxon England // Anglo-Saxon England. Cambridge, 1983. Vol. 11. P. 1–22.

Two of the Saxon Chronicles Parallel: A revised text / Ed., with intr., notes, appendices and glossary Ch. Plummer; on the basis of an edition by J. Earle. 2 vols. Oxford, 1892–1899. Vol. II.

West S. A new site for the martyrdom of St Edmund // Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History. 1981–1984. Vol. 35.

Whitelock D. Fact and fiction in the legend of St Edmund // Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History. 1969. Vol. 31.

Olga Gusakova

DEVELOPMENT OF ST EDMUND'S CULT IN THE ORAL TRADITION AND HAGIOGRAPHY

This paper aims to trace the early stages of the cult of St Edmund, the East Anglian king killed by the Vikings in 869. It addresses the question of how St Edmund's legend was created and circulated in the oral tradition and how it was later incorporated in a hagiographical text («*Passio sancti Eadmundi*» by Abbo of Fleury). The paper analyzes the correlation between elements of oral tradition and hagiographical topoi in the «*Passio*» and seeks to reveal various textual layers reflecting different stages of the development of St Edmund's cult.

Key words: St Edmund, Abbon of Fleury, Anglo-Saxon Church, cult of saints, martyrs, royal saints, Vikings, oral tradition, hagiography.

ТОПОНИМИЯ НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР:
ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЕ НАЗВАНИЕ
АЗОВСКОГО МОРЯ И УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ*

В статье предложена новая версия происхождения гидронима *Ellipaltar*, зафиксированного в своде исландских королевских саг «Красивая кожа» (ок. 1220 г.) и использующегося в нем при описании событий начала 40-х гг. XI в. Авторы полагают, что этот древнескандинавский гидроним обязан своим происхождением грекам и римлянам, но также и готскому посредничеству, способствовавшему его проникновению в скандинавскую языковую среду. Проведенный в работе анализ источников демонстрирует длительное (на протяжении многих веков) существование устной географической традиции в «скифском» регионе.

Ключевые слова: Скифия, устная традиция, топонимия, гидронимия, Азовское море, греки, римляне, готы, скандинавы, варяги.

В настоящей статье мы хотим предложить свою версию происхождения одного гидронима, зафиксированного в своде исландских королевских саг «Красивая кожа» (ок. 1220 г.) и использующегося в нем при описании событий начала 40-х гг. XI в. Мы полагаем, что этот древнескандинавский гидроним обязан своим происхождением грекам и римлянам, но также и готскому посредничеству, способствовавшему его проникновению в скандинавскую языковую среду.

Из сообщений саг и скальдических стихов, равно как и из «Советов и рассказов» византийского полководца XI в. Кекавмена, мы знаем о продолжительной (примерно с 1034 по 1043 г.) службе норвежского конунга Харальда Сигурдарсона в войске византийского императора. Обстоятельства вынудили Харальда бежать из Константинополя. Как говорит современник конунга Кекавмен, «после смерти Михаила и его племянника — экс-василевса — Аральт (т. е. Харальд. — *Авт.*) при Мономахе захотел, отпросясь, уйти в свою страну. Но не получил позволения — выход перед ним оказался запертым. Все же он тайно ушел...»¹.

* Работа выполнена при финансовом содействии РГНФ (проект № 11-01-00382а).

¹ Советы и рассказы Кекавмена: Сочинение византийского полководца XI века / Подгот. текста, введение, пер. и коммент. Г.Г. Литаврина. М., 1972. С. 283, 285.

Рассказав о том, как Харальд «ослепил самого конунга греков», скальды дружно молчат о бегстве Харальда из Константинополя и лишь описывают его плавание из Руси на скандинавский Север. Самый ранний древнескандинавский прозаический источник, «Обзор саг о норвежских конунгах» (ок. 1190 г.), проявляет полное неведение о бурных событиях в Константинополе: «И вот, когда проходит некоторое время, отправляется Харальд, брат Олава Святого, домой из Гарда (= Миклагарда = Константинополя. — *Авт.*) через Аустрвег (= Восточный путь = Русь. — *Авт.*) на торговом корабле, сильно нагруженном добром и драгоценностями...»².

Целый ряд фактов указывает на то, что рассказы саг о заморских походах (*útfærdar saga*) Харальда в значительной степени основаны на традиции³. Не исключена вероятность и того, что за развернутым повествованием трех больших компендиумов королевских саг тоже лежат устные рассказы; может быть, даже те, что принес на скандинавский Север сам конунг Харальд⁴. В «Гнилой коже» (1217–1222 гг.), «Красивой коже» (ок. 1220 г.) и «Круге Земном» Снорри Стурлусона (ок. 1230 г.), а также в «Хульде» (третья четверть XIV в.) рассказывается, как Харальд переправился через цепи в проливе *Сэвидарсунд* (Золотой Рог)⁵, выбрался таким образом из *Миклагарда* (Константинополя) и поплыл затем в *Свартахав* (Черное море)⁶.

² Ágrip af Nóregis konunga sögum / Bjarni Einarsson gaf út // ÍF. 1984. В. XXIX. Bls. 36.

³ См.: Джаксон Т.Н. Var þat svá mikít fé, at engi maðr norðr í lönd hafði sét í eins manns eigu: О природе исторической памяти в исландских королевских сагах // ВЕДС. XII: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2000. С. 149–154; Andersson Th.M., Gade K.E. Introduction // Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157) / Translated with Introduction and Notes by Th.M. Andersson and K.E. Gade (Islandica. LI). Ithaca; London, 2000. P. 57–65.

⁴ Джаксон Т.Н. Путь саги // ВЕДС. XX: Пути как социокультурный феномен. М., 2008. С. 56–62.

⁵ *Сэвидарсунд* (*Sæviðarsund* — Msk, Hulda; *Sjaviðarsund* — Hkr). — Как «Золотой Рог» прочитывают гидроним издатели и переводчики саг. Ср.: Ляценок А.И. Былина о Соловье Будимировиче и сага о Гаральде // Sertum bibliologicum в честь президента русского библиологического общества проф. А.И. Малеина. Пг., 1922. С. 126, примеч. 1: «По-видимому, это “Суд” русской летописи, т.е. конец Золотого Рога, перед слиянием его с Босфором. Между городом и предместьем Галатой в случае необходимости протягивали железные цепи. Когда Олег в 907 г. подошел к Царьграду, то, по свидетельству нашей летописи, “Греци замкоша Суд, а город затвориша”».

⁶ *Свартахав* (*Svartahaf*) — традиционное для древнескандинавской литературы обозначение Черного моря. Ср. в «Саге об Инглингах» в «Круге Земном»: «Круг земной, где обитает род человеческий, сильно изрезан заливами. Большие моря вдаются в землю из окружающего [ее] океана. Известно, что море тянется от Нёврасунда

Но прежде чем он vyplыл в море, у него была вынужденная остановка, и лишь затем он поплыл дальше. Куда? По словам «Гнилой кожи» (а это самый ранний из трех сводов саг), Харальд плывет «на север за море, а оттуда едет по Аустррики (= Восточному государству = Руси. — *Авт.*) в Хольмгард (= Новгород. — *Авт.*)»⁷. Однако в «Красивой коже» (а вслед за ней — в «Круге Земном» и в «Хульде») вместо *norþr ifir hafit* «на север за море» стоит *norðr i Ellipalta* «на север в Эллипалтар»⁸. Итак, зафиксировал этот гидроним автор «Красивой кожи» (ок. 1220 г.); два других упоминания — заимствования из этого источника.

Еще раз обрисуем маршрут. Харальд выплывает из Константинополя в Черное море, а оттуда — на север в какой-то загадочный *Эллипалтар*, откуда, наконец, попадает на Русь. Направление движения «на север» в данном контексте указывает, как кажется, на реальное знакомство информанта (кем бы он ни был) с местностью, поскольку на абстрактной ментальной карте средневекового скандинава Русь лежит в Восточной четверти мира и путь в нее, как правило, идет «на восток»⁹.

(Гибралтарского пролива. — *Авт.*) и вплоть до Йорсалаланда (Палестины. — *Авт.*). От этого моря отходит на северо-восток длинный залив, который называется Свартахав. Он разделяет трети света. Восточная называется Азией, а западную некоторые называют Европой, а некоторые — Энеей. А к северу от Свартахав простирается Свитьюд Великая, или Холодная» (*Snorri Sturluson. Heimskringla, 1 / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út // ÍF. 1941. B. XXVI. Bls. 9*). А.И. Лященко полагает, что, когда в саге говорится, что Харальд «вошел в *Свартахав*», имеется в виду «Босфор, хотя *Svartahaf* обозначает Черное море» (*Лященко А.И. Былина. С. 126, примеч. 3*). Поправка очевидна с точки зрения географии, но основывается на ошибке перевода — здесь лишь указывается дальнейшее направление движения: «ос for sva síþan inn i Svartahaf» — «и так поплыл затем в Свартахав». (Заметим в скобках, что Лященко знакомился с фрагментами древнеисландских текстов по их латинскому переводу в издании: *Antiquités russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves / Éd. par C.C. Rafn. Copenhagen, 1850–1852. T. 1–2*; его переводы затем сличал с исландским оригиналом В.А. Брим; а в трактовке саги о Харальде, как он сам пишет (С. 110), он «основывается на главнейших данных и выводах В.Г. Васильевского».)

⁷ *Morkinskinna / Udg. af Finnur Jónsson // SUGNL. København, 1932. B. LIII. S. 84–85. То же в: Flateyjarbók / Udg. af Guðbrandr Vigfússon, C.R. Unger. Christiania, 1868. B. III. S. 306.*

⁸ *Fagrskinna — Nóregs konunga tal / Bjarni Einarsson gaf út // ÍF. 1984. B. XXIX. Bls. 236; Snorri Sturluson. Heimskringla, 3 / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út // ÍF. 1951. B. XXVIII. Bls. 88; Hulda // Formanna sögur eptir gömlum handritum (далее — Fms.). Kaupmannahöfn, 1831. B. VI. S. 169.*

⁹ См. подробнее: *Джаксон Т.Н. «Восточная часть мира»: ментальная карта средневекового скандинава // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 1997. № 3. С. 62–66.*

Что же такое *Эллипалтар*, находящийся между Черным морем и Русью? Существует несколько вариантов объяснения этого гапакса.

Нередко в гидрониме *Ellipaltar* видят обозначение устья Днепра. Среди сторонников этой точки зрения, скажем, издатель «Круга земного» Бьярни Адальбьярнарсон¹⁰, а также переводчики его на английский язык: Э. Морсен и А.Х. Смит¹¹, Л.М. Холландер¹², равно как и издатели русского перевода¹³. Такое толкование вызвано, по-видимому, логикой путешествия Харальда: ведь путь «из Грек в Варяги», по которому он следовал, вел — чисто умозрительно — из Черного моря в Скандинавию через Русь, в первую очередь, по Днепру. При этом Бьярни Адальбьярнарсон отмечает, что слово, возможно, образовано из греч. ἔλη и лат. *paludes*, имеющих значение «болота». Об этом писал несколько раньше А. Стендер-Петерсен (см. ниже)¹⁴. А вот предположение о том, что вторая часть этого гидронима, *-paltar*, отражает латинское слово *paludes*, было высказано уже Н.М. Петерсеном в XIX в.¹⁵ Нам, однако, обозначение низовьев Днепра как «болота» ни в античной, ни в средневековой литературе не известно.

Второе мнение относительно *Ellipaltar* — отождествление его с древним обозначением пролива Дарданеллы — *Hellespontus*. На возможность такого прочтения гидронима указывали уже составители аннотированного указателя к двенадцати томам «*Formanna sögur eptir gömlum handritum*»¹⁶. Так понимает его А.И. Лященко: «Черное море,

¹⁰ ÍF. B. XXVIII. Bls. 439: «Ellipaltar (e. t. v. orðið til úr gr. ἔλη og lat. *paludes*, er merkir hvort tveggja: fen; orðið virðist haft um munnni árinnar Dnjepr)» — «Эллипалтар (возможно, из греч. ἔλη и лат. *paludes*, означающих одно и то же — болото; слово, как кажется, употреблялось для обозначения устья реки Днепр)».

¹¹ *Heimskringla*; or, *The Lives of the Norse Kings*, by Snorre Sturlason / Tr. by E. Monsen, A.H. Smith. Cambridge, 1932 (reprint — Oslo, 1967). P. 514, note 3: «The mouth of the River Dnieper in the Black Sea».

¹² *Heimskringla*: *History of the Kings of Norway* by Snorri Sturluson / Tr. by L.M. Hollander. Austin, 1964. P. 589, ch. 15, note 2: «The lagoon at the mouth of the Dniepr».

¹³ *Сноппи Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980. С. 684.

¹⁴ *Stender-Petersen A. Études varègues. II. La tradition hellespontique chez Saxo // Classica et Mediaevalia*. Copenhagen, 1940. T. III. P. 156–179. Цит. по: *Stender-Petersen A. La tradition hellespontique chez Saxo // Idem. Varangica*. Aarhus, 1953. P. 214.

¹⁵ *Petersen N.M. Haandbog i den gammel-nordiske Geografi eller Systematisk Fremstilling af de gamle Nordboers geografiske Kundskab i Almindelighed, samt de dem bekendte Lande og historisk mærkelige Steder i Særdeleshed, udarbejdet efter islandske Kilder*. København, 1834. S. 314.

¹⁶ Fms. 1837. B. XII. S. 279 (см. подробнее в примеч. 28).

м. б. искаженное *Hellespontus*»¹⁷, — чей комментарий основан, скорее всего, на народноэтимологическом сближении *Hellespontus* и *Ellipaltar*, с одной стороны, и полном невнимании к тексту саги — с другой: ведь Черное море уже названо в этом итинерарии, а к тому же указано, что из Миклагарда (Константинополя) Харальд поплыл на север на Русь¹⁸, что исключает для него движение в сторону Дарданелл.

Впрочем, *Hellespontus* (*Хеллеспонт* = *Геллеспонт*) средневековых авторов не всегда, по мнению исследователей, связан со Средиземноморьем. Так, у датского хрониста Саксона Грамматика (к. XII — нач. XIII в.) из трех случаев использования гидронима *Hellespontus* в легендарной части его «Деяний датчан» (кн. I, VIII и IX) два, полагают исследователи, указывают на более северные области: в одном фрагменте фигурирует «Хандван, король Хеллеспонта, около города Дуна»¹⁹, под которым издатели английского перевода текста Саксона понимают совр. Даугавпилс²⁰; в другом говорится о победе Ярмерика (= Германариха) над пиратами из Хеллеспонта²¹. Сравнение описанного Саксоном триумфа Ярмерика над хеллеспонтийцами, славянами (*Slavi*) и свеонами (*Sueones*) с текстом Иордана (Get. 117–120), где перечислены победы короля над херулами (*Heruli*), венетами (*Venethi*), антами (*Antes*), склавенами (*Slaveni*) и эстами (*Aesti*), позволяет комментатору этого текста заключить, что, коль скоро, согласно Иордану, херулы жили к северу от Азовского моря, их замена на хеллеспонтийцев была логичной, ибо для Саксона эти последние были обитателями Восточной Европы²².

А. Стендер-Петерсен, посвятивший этим сюжетам у Саксона небольшое исследование, оставшееся неизвестным современному комментатору, отождествил упомянутый хронистом «Хеллеспонт около города Дуна» (что он прочитал как «Дон») с Азовским морем, увидев в первой части названия греч. ἑλη (хеле). Он высказал предполо-

¹⁷ Ляценок А.И. Былина. С. 126, примеч. 4.

¹⁸ См. в примеч. 6 о вольном толковании им в этом же фрагменте гидронима *Svartahav*.

¹⁹ См. I. VI. 10: «<Hadingus> Handwanum, Hellesponti regem, apud Dunam urbem... bello pertentat». Ср. также: IX. IV. 20 и 21, где упоминаются *Hellespontici*, с которыми ведется война, а также «Хеллеспонт и его царь Диан» («Hellespontum ejusque regem Dian»).

²⁰ *Saxo Grammaticus*. The History of the Danes. Books I–IX / Ed. by H. Ellis Davidson. Tr. by P. Fisher. Cambridge, 1998. Vol. II. P. 31.

²¹ См. VIII. X. 7: «<Iarmericus>... navigatione coepta, quattuor fratres genere Hellesponticos, obvios pelago factos piraticaeque admodum studiis assuetos, maritima pugna attentare non distulit»; см. также VIII. X. 9; 13; 14, где упоминаются *Hellespontici*.

²² *Saxo Grammaticus*. The History of the Danes. P. 139.

жение, что варяги могли знать то описание Меотиды (*juxta Meotida palude inhabitans in locis stagnantibus, quas Greci Ele vocant*), которое мы встречаем в тексте Иордана (см. ниже), а что сами они называли эту болотистую страну и Азовское море тем именем, которое позднее употребит Снорри в «Саге о Харальде Суровом Правителе» в «Круге Земном» (добавим от себя: а до него — автор «Красивой кожи») — *Ellipaltar*. Тем самым, до Саксона, по мнению Стендер-Петерсена, дошла готско-варяжская традиция²³.

Любопытно, что пришедший к сходным результатам О. Прицак независимо от Стендер-Петерсена (по крайней мере, не ссылаясь на него в книге 1981 г.) определил *Хеллеспонт* Саксона как «Хеллеспонт Азовского моря»²⁴. Исходя из ошибочного посыла, что Саксон опирался на «Круг Земной» Снорри Стурлусона²⁵ (а вовсе не на варяжскую традицию, как полагал Стендер-Петерсен), Прицак заключил, будто первый элемент гидронима *Ellipaltar* (*Elli-*) напоминал Саксону о первой части имени *Hellespontus* (**Hella*)²⁶, а, основываясь на своем внетекстуальном понимании значения топонима *Ellipaltar* (= основные водные пути бывшего Боспорского царства, соединявшие Азовское море с бассейном Волги через Дон и Донец)²⁷, он приписал Саксону использование античного *Хеллеспонта* в несвойственном ему значении.

Наконец, имеются исследователи, которые понимают *Ellipaltar* как обозначение Азовского моря. Упомянутые выше составители ан-

²³ *Stender-Petersen A.* La tradition hellespontique. P. 213–214: «Or, nous savons par un pur hasard que les Varègues connaissaient en effet la désignation de la Maiotis que nous avons relevée chez Jordanes, et qu'ils appelaient eux-mêmes ce pays marécageux et la mer d'Azov *Ellipaltan*».

²⁴ *Pritsak O.* The Origin of Rus'. Cambridge (Mass.), 1981. Vol. I. Old Scandinavian Sources other than the Sagas. P. 172: «The Hellespont near Duna (< *Dún*) "Don" could only be the Hellespont of the Azov Sea».

²⁵ См. о соотношении сочинений Саксона и Снорри Стурлусона, например, в: *Jørgensen J.G.* Saxo og Snorre i Danmark og Norge // Saxo og Snorre / Red. av J.G. Jørgensen, K. Friis-Jensen, E. Mundal. København, 2010. S. 77–92.

²⁶ *Pritsak O.* The Origin of Rus'. P. 172: «The route from the Azov Sea to the Don to the Donec' was called Ellipaltar in the *Heimskringla*; it seemed to Saxo that the term's first element, *Elli-*, was reminiscent of the **Hella* of *Hellespontus*, and thereby strengthened his conviction that there were two Hellesponts...».

²⁷ *Ibidem.* P. 171: «*Ellipaltar*, the main waterways of the former Bosphorus Kingdom that connected the Azov Sea with the basin of the Volga River via the Don and Donec'». Ср. суждения О. Прицака о пути вдоль Оки и Северского Донца к Азовскому морю, которое автор именуется «Эллипалтар» (*Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997. С. 90). В примечании редактора перевода В.Я. Петрухина, однако, об Эллипалтар говорится как о местности в устье Днепра (Там же. С. 214).

нотированного указателя к двенадцати томам «Fornmanna sögur eptir gömlum handritum» предложили (кроме *Хеллеспонта*) и второе, альтернативное, прочтение, представив его к тому же как более предпочтительное — «*Palus Maeotis* (соврем. *Азовское море*)»²⁸. О Прицаке тоже в ряде случаев говорит о более узком значении топонима: «Тут Елліпальта є назвою для Азовського моря»²⁹.

Из трех предложенных толкований гидронима *Ellipaltar* нам видится наиболее предпочтительным последнее. Нам представляется, что это имя следует понимать исключительно как обозначение Азовского моря. Приведем свою аргументацию.

Прежде всего подчеркнем, что путь по Дону и Северскому Донцу на Днепр существовал и был реальностью уже в IX в., а, возможно, и раньше — об этом свидетельствуют находки редких для Восточной Европы боспорских монет IV в. в бассейне Верхнего Дона³⁰. Донские оногуры получали мех из Северной Европы по Волге или Дону³¹. Не исключено, что удар Германариха по приазовским герулам (о которых речь будет идти ниже) преследовал цель перехватить в стратегической точке Волго-Донской путь³². Как показывает анализ монетных кладов, «основными путями поступления куфических монет на Русь в IX в. были Дон и Северский Донец, выведившие к славянским поселениям в бассейне Оки и Днепра. В северные районы Руси серебро поступало по Днепру»³³. Скандинавы, продвигавшиеся по Восточно-Европейской равнине в погоне

²⁸ «Annaðhvert Hellespontus (nú *Dardanellasund*), eða Palus Maeotis (nú *Asovská haf*), sem eptir ferðalagi Haralds sýnist líkligra» (Fms. 1837. B. XII. S. 279).

²⁹ Прицак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія. Т. II. Київ, 2003. С. 426. Ср.: «Old Norse *Ellipaltar*, the Scandinavian name for Palus Maeotis (the Azov Sea)» (*Pritsak O. The Origin of Rus'*. P. 507).

³⁰ Kazanski M. Les arctoi gentes et «l'empire» d'Hermanaric // *Germania*. 1992. Bd. 70. Heft. 1. P. 96, note 114.

³¹ Засецкая И.П., Казанский М.М., Ахмедов И.Р., Минасян Р.С. Морской Чулек. Погребения знати из Приазовья и их место в истории племен Северного Причерноморья в постгуннскую эпоху. СПб., 2007. С. 106, 107; Kazanski M. Les Hunnugours et le commerce de fourrure au VIe siècle // *Zwischen Fjorden und Steppe. Festschrift für Johan Callar zum 65. Geburtstag*. (Internationale Archäologie, Studia honoraria, 31). Rahden/Westf., 2010. P. 225–227.

³² Kazanski M. Les arctoi gentes. P. 95–96.

³³ См.: Леонтьев А.Е. Волжско-Балтийский торговый путь в IX в. // КСИА. 1986. Вып. 183. С. 3–9; ср.: Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus: 750–1200. London; New York, 1996. P. 26; Григорьев А.В. О возможности существования в IX в. торгового пути по р. Дон // ВЕДС. XXIII: Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза. М., 2011. С. 67–71.

за арабским серебром³⁴, производили свои торговые сделки где-то к северу от степной зоны, однако не исключена вероятность того, что некоторые из них проникали по Донцу и Дону вплоть до Азовского моря³⁵.

Остановимся подробнее на античных названиях Азовского моря. Со времен Геродота греческие авторы называли Азовское море *Меотидой* (Μαιώτις) или *Меотийским озером* (ἡ Μαιήτις λίμνη — Herod. I. 104 в ионийском варианте и др.). Слово λίμνη означает как «озеро», так и «болото», т. е. имеется в виду водоем со стоячей водой, отсюда — «пруд, озеро, болото».

Латинское обозначение Азовского моря передает греческое название. Римляне называли это море Меотидой (*Maeotis*), или же *Lacus Maeoticus* «Меотийское озеро», или *Paludes Maeoticae* «Меотийские болота», а часто просто *Paludes* «Болота»³⁶. Таким образом, одно греческое слово λίμνη переводилось двумя словами «озеро» и «болото», которые свободно заменяли друг друга. Так, описывая Северное Причерноморье, римский автор I в. н. э. Помпоний Мела в своей «Хорографии» (I. 112) в рамках одной фразы называет Азовское море и Болотом, и Озером: «Затем в сторону уходит не очень широкая область, простирающаяся между Понтом (Черным морем. — *Αвт.*) и Болотом (*Paludem* — Азовским морем. — *Αвт.*) до Босфора (Керченского пролива. — *Αвт.*); река Кораканда (Кубань. — *Αвт.*), впадая одним руслом в озеро (*in lacum*), а другим в море, превращает ее в полуостров (Таманский полуостров. — *Αвт.*)».

Что касается греческого слова (τὰ) ἕλη, то это — множественное число от τὸ ἕλος «болотистое место, заливной луг», и в этом смысле оно полностью соответствует множественному числу латинского *paludes* «болота» (а также — заметим пока в скобках — др.-исл. *Ellipaltar*). Хотя Стендер-Петерсен утверждает, что «греки использовали это слово (τὰ ἕλη) для обозначения болот Меотиды,

³⁴ См.: Noonan T.S. Why the Vikings First Came to Russia? // JfGO. 1986. В. 34. Н. 3. S. 321–348.

³⁵ Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus. P. 30.

³⁶ Отметим, что в словах *paludes*, *болото* и *Балатон* — один и тот же индоевропейский корень *p-l-t (b-l-d). Считается, что название озера Балатон в Венгрии происходит от слав. *блато* (ср. словацк. название Балатона — *Blatenské jazero* и словенск. *Blatno jezero*). Имя озера, звучащее как «болото», отражает, как и в случае с Азовским морем, его бросающуюся в глаза мелководность.

т. е. Азовского моря»³⁷, мы, тем не менее, практически ни разу не встречаем этого названия Азова в античных источниках. Следует, правда, отметить, что некоторые древнегреческие авторы используют применительно к Меотиде слова того же корня и приводят его «болотную» характеристику. Так, например, Страбон пишет о пелагиде (VII. 6. 2): «Эта рыба нерестится в болотах Меотиды (ἐν τοῖς ἔλεσι τῆς Μαϊώτιδος)»; он же отмечает (VII. 4. 1), что Гнилое озеро (ἡ σαπρὰ λίμνη = совр. залив Сиваш), являющееся западной частью Меотиды, «весьма болотисто (ἐλώδης) и едва судоходно для сшитых из кожи лодок, так как ветры легко обнажают мелкие места и затем снова покрывают их водой». Оппиан сообщает (Halieut. I. 504–513), что пелагиды, собравшись там, «где Меотида соединяется с морем, у болотистого устья и покрытых водой зарослей камыша», мечут икру. Полибий же так характеризует это море (IV. 40. 8): «Занесение Меотиды (илом рек. — *Авт.*) представляет собой уже осуществившийся факт: глубина ее в наибольшей части достигает только пяти или семи оргий (1 оргия = 1,85 м. — *Авт.*), почему и плавание по ней уже невозможно для больших судов без лоцмана».

Только один текст может указывать на употребление слова ἔλη в качестве наименования Азовского моря. Мы имеем в виду известное место из Иордана (VI в.), который пишет следующее о победах готского царя Германариха, дошедшего в своих завоеваниях до Меотиды (Get. 117): «По сообщению историка Аблавия³⁸, вышеуказанное племя (*Heruli* — херулы = герулы. — *Авт.*) жило близ Меотийского болота (*iuxta Meotida palude*), в топких местах (*in locis stagnantibus*), которые греки называют "эле" (*ele*), поэтому и именовалось элурами (*Eluri*)³⁹» (перевод Е.Ч. Скржинской). Итак, Иордан дает греческое (в латинской транскрипции) название Азовского моря в форме «Эле», а народ, живущий близ Азовского моря, называет «элурами». Как до этого текста, так и после него, речь идет о том же племени, но только как о *герулах* — готском племени, вышедшем из Скандинавии⁴⁰.

³⁷ Stender-Petersen A. La tradition hellespontique. P. 214.

³⁸ Аблавий писал в начале VI в. то ли на готском, то ли на греческом языке; все ссылки на него у Иордана касаются Северного Причерноморья.

³⁹ Это племя было истреблено Германарихом.

⁴⁰ См. о герулах подробнее: Ellegård A. Who were the Eruli? // Scandia. 1987. В. 53: 1. P. 5–34. А. Эллегорд сомневается в том, что герулы действительно существовали в Северном Причерноморье (Ibidem. P. 29).

Надо отметить, что в упоминании *элуrow* Иордан не оригинален. Этот этноним фигурирует у греческого писателя III в. н.э. Дексиппа⁴¹ (в XII книге «Хроник»), которого цитирует в VI в. Стефан Византийский (Ethn. 269. 11–12); однако эти авторы, в отличие от Иордана, считали *элуrow* местным «скифским» народом: «Ἐλουροι (или Ἐλουροι), Σκυθικὸν ἔθνος, περὶ ὧν Δέξιππος ἐν χρονικῶν ιβ΄. Так же и следующие Дексиппу Георгий Синкелл в конце VIII — начале IX в. (Fr. 717. 9: греческим походом 267–268 гг. командовали *элуры*=*гелуры* и *остготы*) и Иоанн Зонара в XII в. (Ann. XII. 24) относили их к скифо-сарматскому миру. Е.Ч. Скржинская (не знавшая, впрочем, о мнении Синкелла и Зонары) склонна была думать, что это — местный, конно-степной народ, а не германо-готский (какими были Иорданом же описываемые *герулы*)⁴².

В результате исследователи приходят к выводу, что «Аблавий (на которого ссылается Иордан. — *Авт.*) использовал труд Дексиппа. Этимология, разумеется, ложная»⁴³, т. е. *герулы* были искусственно идентифицированы с каким-то местным приазовским (скифским?) племенем из-за сходства в названии⁴⁴. В.П. Буданова приводит научную литературу, в которой «неоднократно ставился вопрос о необходимости проводить различие между *гелурами* из области Меотиды, происхождение которых неясно, и *герулами-германцами*, размещавшимися в III–IV вв. в Нижнем Подунавье»⁴⁵. Сама она, очевидно, считает эти два названия идентичными, судя по отсутствию имени *элуrow* в Этнонимическом списке в конце ее книги (там есть только *герулы* на стр. 171–172).

Итак, из сообщения Иордана можно сделать вывод, что от греч. ἔλη («болото») было образовано имя народа *элуры* — «жители бо-

⁴¹ В Etymol. Magnum 433 Gaisford утверждается, что именно Дексипп придумал этимологию племени от греч. ἔλη.

⁴² *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов. “Getica” / Вступ. ст., перев., коммент. Е.Ч. Скржинской. 2-е изд. СПб., 1997. С. 267.

⁴³ *Анфертьев А.Н.* Иордан // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1994. Т. I: I–VI вв. С. 152. А. Стендер-Петерсен считает это сопряжение греч. «эле» и герм. *Heruli* «игрой слов» (*Stender-Petersen A.* La tradition hellespontique. P. 214: «un jeu de mot»).

⁴⁴ *Ellegård A.* Who were the Eruli? P. 28–29. Название *герулов* возводят к др.-герм. **erilaz* (родственно др.-англ. *eorl* ‘воин’ и др.-сканд. *jarl* ‘вождь’) (*Stender-Petersen A.* La tradition hellespontique. P. 214; *Ellegård A.* Who were the Eruli? P. 25).

⁴⁵ *Буданова В.П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990. С. 128, примеч. 156 (напрасно в этом перечне упомянута работа: *Ременников А.М.* Борьба племен Северного Причерноморья с Римом в III в. М., 1954. С. 129 — там речь идет только о *герулах*).

лота», т. е. Азовского моря⁴⁶. Поскольку информацию об элурах Иордан позаимствовал от Аблавия, писавшего Готскую историю, да еще — не исключено — на готском языке⁴⁷, можно предположить готское посредничество в передаче гидронима *Эллипалтар*⁴⁸. Фигура самого Иордана — родившегося на Нижнем Дунае в готской семье, возросшего в греческом Константинополе и писавшего в Равенне по-латыни, — очень символична для соединения всех трех этнолингвистических начал. Можно думать, что уже в этой среде произошло соединение греческого (идущего от Дексиппа) и латинского (от латинизированных готов — Аблавия и Иордана) корней.

Проблема готского посредничества нуждается в кратком историческом экскурсе относительно готского присутствия в Северном Причерноморье (в Крыму, на северном побережье Азовского моря и на Северном Кавказе). Тема «Готы в Крыму» подробно изучалась отечественными и зарубежными исследователями⁴⁹, привлекавшими как археологический материал⁵⁰, так и письменные источники. История готов в Крыму насчитывает несколько столетий, начиная с середины III в. н.э. вплоть до XV в., а по некоторым данным, возможно, и до конца XVIII в., когда Екатерина II присоединила

⁴⁶ Интересную параллель к названию элуrow («болотников» или «озерьян») дает Пс.-Скимн (850 sq.): «По ту сторону Пантикапа (где-то в Крыму или к востоку от Борисфена—Днепра. — *Авт.*) живет племя лимнеев (= «озерьян». — *Авт.*) и многие другие племена». Если «лимне» по-гречески — это и «болото» и «озеро», то название «лимнеи» — полная аналогия к образованию этнонима «элурь».

⁴⁷ Х.-Ф. Байер предполагает, что Аблавий был греческим автором (см.: *Байер Х.-Ф.* История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001. С. 18).

⁴⁸ Не исключено, впрочем, что Иордан мог заимствовать название элуrow непосредственно из труда Дексиппа, которого он упоминает в *Get.* 113: «*Deuxippo storico referente*».

⁴⁹ См. работы: *Васильев А.А.* Готы в Крыму. В 2 частях. Ч. 1 // ИГАИМК. 1921: 1. С. 265–344; Ч. 2 // ИГАИМК. 1927: 5. С. 179–282; *Vasiliev A.A.* The Goths in the Crimea. Cambridge (Mass.), 1936; *Пуоро И.С.* Крымская Готия. Киев, 1990; *Kazanski M.* Les Goths (Ier — VIII siècle après J.-C.). Paris, 1991; *Айбабин А.И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999; *Байер Х.-Ф.* История крымских готов; *Щукин М.Б.* Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005. С. 420–474.

⁵⁰ Реальный германский археологический материал, возможно, связанный с герулами, найден непосредственно в Танаисе, в слоях разрушения города около 251 г. (см.: *Лавров В.В.* Германцы в Приазовье в III–IV вв. н.э. // *Stratum plus*. 2000. Т. 4. С. 331–341; *Shchukin M., Kazanski M., Sharov O.* Des Goths aux Huns : Le Nord de la mer Noire au Bas-Empire et à l'époque des Grandes Migrations. Oxford (BAR — S 1535), 2006. P. 28), а также в слоях варварского поселения на месте Танаиса III–V вв. (*Ibidem*. P. 72, 73, 162–168).

Крым к России. В середине III в. готы дошли в своем движении от берегов Балтики до Северного Причерноморья, а когда пришедшие с востока гунны разгромили готов (в 370–375 гг.), часть их осела в Юго-Западном Крыму. Там готы создали свое царство (знаменитая страна Дори), приняли христианство. В Готии уже в IV в. была учреждена готская епархия, подчинявшаяся Константинополю, ее епископы участвовали во многих Вселенских соборах вплоть до второй половины XII в.; известна должность топарха Готии. Еще в 1253 г. Вильгельм Рубрук, посетив Крым, писал: «Между Херсоном и Солдайей расположены сорок укрепленных местностей, почти каждая из которых имела свое собственное наречие; между ними были и многие готы, наречие которых является тевтонским (*multi Goti, quorum ydiuma est teutonicum*)». В «Легенде об Антонии Римлянине», будто бы основателем в Новгороде монастыря и умершем в 1147 г., рассказывается о некоем «греченине готфине» — купце, который мог разговаривать с Антонием на греческом и латинском языках, так как Антоний не говорил по-русски⁵¹.

Говоря о местной греческо-готской устной традиции, следует иметь в виду существование готского эпоса, который мог на протяжении столетий передавать историческую информацию. Так, Иордан, рассказав о победах готов над народами Восточной Европы, пишет (28): «Отсюда уже, как победители, движутся они в крайнюю часть Скифии, соседствующую с Понтийским морем, как это и вспоминается в древних их песнях как бы наподобие истории и для всеобщего сведения; о том же свидетельствует и Аблавий, выдающийся описатель готского народа, в своей достовернейшей истории» (перевод Е.Ч. Скржинской). Отметим в этом тексте географическую привязку готского песенного фольклора (Северное Причерноморье) и его связь с историческим трудом Аблавия, который, по-видимому, составлял основу описания Северного Причерноморья в готскую эпоху⁵². В связи с этим Х.-Ф. Байер остроумно заметил: «Песни отзвучали в Италии уже в VI веке, но в Крыму пелись еще, как ка-

⁵¹ См.: Сказание о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония римлянина и о приходе от града Рима в Великий Нов град // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подгот. текстов и исследование Н.В. Рамазановой. СПб., 2005. Об «эллинизированном готе в Новгороде» см.: Байер Х.-Ф. История крымских готов. С. 150–151.

⁵² Ср.: Лавров В.В. Восточные германцы. С. 331 о том, что рассказ Иордана о готах в Северном Причерноморье «в конечном итоге восходит к готской народной традиции».

жется, готскими девушками в конце XII в.»⁵³. Имеется в виду место из «Слова о полку Игореве» (строки 263–266 по Б.А. Рыбакову), где говорится: «Готскія красныя дѣвы въспѣша на брезѣ синему морю... поють время бусово...». Подлинность «Слова» в последнее время находит все больше подтверждений в трудах как лингвистов, так и историков⁵⁴. Суммируя существующие точки зрения на «время бусово», можно предположить, что здесь говорится о том, что готские девушки, живущие у побережья Азовского моря⁵⁵ (= *Эллипалтар* ?), продолжают петь песни о героическом прошлом готов и о победе, которую готский король Винитарий одержал в 375 г. над антским (славянским?) королем Бозом (или Божом)⁵⁶. Это мнение широко распространено в отечественной науке, начиная с А.А. Шахматова (так же думают А.С. Орлов, М.Н. Тихомиров, А.А. Васильев, Х.-Ф. Байер и др.). Таким образом, историко-эпическая традиция готов Приазовья могла сохраняться долго, вплоть до появления здесь варягов.

В скандинавском эпосе обнаруживаются вполне ощутимые следы готской традиции. «Большинство сказаний, представленных в героических песнях “Старшей Эдды”, — южногерманского, а не скандинавского происхождения, меньшинство — скандинавского происхождения. Сказаний исландского происхождения в героических песнях “Старшей Эдды” вообще нет. Исландское в этих песнях — это трактовка сказаний, отдельные мотивы, их комбинация и т.п.»⁵⁷.

⁵³ Там же. С. 18; см. также: С. 151–158.

⁵⁴ См.: *Зализняк А.А.* «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. 3-е изд., доп. М., 2008; *Он же.* Проблема подлинности или поддельности «Слова о полку Игореве» // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2010. Т. 7. С. 29–39; *Горский А.А.* О старом и новом скептицизме в вопросе о подлинности «Слова о полку Игореве» // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2010. Т. 7. С. 68–86.

⁵⁵ Ср. в другом месте «Слова» (строка 194) уточнение локализации «синего моря» — «синее море у Дону», — под которым, конечно, имеется в виду Азовское, а не Черное море. Азовское море видит в этих строках также А.А. Васильев (*Vasiliev A.A.* *The Goths in the Crimea*. P. 139), Черное — Х.-Ф. Байер (*Байер Х.-Ф.* *История крымских готов*. С. 152).

⁵⁶ См. *Iord. Get.* 246: «<Винитарий>... двинул войско в пределы антов и, когда вступил туда, в первом сражении был побежден, но в дальнейшем стал действовать решительнее и распял короля их Божа (*Boz*, в некоторых рукописях *Booz* и *Box*) с сыновьями его и с семьюдесятью старейшинами для устрашения, чтобы трупы распятых удвоили страх покоренных». (Перевод и текстологическая справка Е.Ч. Скржинской.)

⁵⁷ *Стеблин-Каменский М.И.* «Старшая Эдда» // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. Редакция, вступит. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. Л., 1963. С. 200.

Две песни «Старшей Эдды» («Речи Хамдира» и «Подстрекательство Гудрун») передают героическое сказание, основой которого являются события готской истории IV в., связанные с гибелью остготского короля Германариха (Ёрмунрекка скандинавских источников) в 375 г.⁵⁸ от рук Хамдира и Сёрли, сыновей Гудрун и братьев Сванхильд, жены Ёрмунрекка, растоптанной конскими копытами по его приказу. Сюжет этой песни — древнейшее из героических сказаний в «Старшей Эдде». «Речи Хамдира» исследователи считают одной из наиболее древних песней «Старшей Эдды» и предполагают, что она имела готский прообраз⁵⁹. Кстати, Иордан (*Get.* 123) сообщает⁶⁰, что два брата из племени росомонов, Сар и Амми, напали на Эрманариха и «поразили его в бок мечом», «мстя за смерть сестры» Сунильды, жены Эрманариха, которую тот «за изменнический уход» «приказал разорвать на части, привязав ее к диким коням и пустив их вскачь». То же сказание известно из ряда более поздних скандинавских источников (стихов скальда Браги Старого, «Младшей Эдды», «Саги о Вёльсунгах», «Деяний датчан» Саксона Грамматика, из одной нижненемецкой песни XVI в.⁶¹).

К столь же древним песням «Старшей Эдды», как и «Речи Хамдира», исследователи причисляют «Гренландскую песнь об Атли», в которой рассказывается о мести Гудрун своему мужу Атли за убийство ее братьев Гуннара и Хёгни. (Скорее всего, к ней восходит более поздняя песнь «Гренландские речи Атли».) Историческую основу «Песни об Атли» усматривают в ряде событий V в.: в разрушении гуннами в 473 г. королевства бургундов и в гибели на ложе от удара своей жены вождя гуннов Атиллы. Это сказание известно также по «Песни о Нибелунгах», где оно явно более позднее: там не жена мстит мужу за убийство братьев, а сестра мстит братьям за убийство мужа. Поскольку готы и бургунды были близкородственными племенами (Гуннар даже назван в «Песни об Атли» «другом бургундов» и «готов властителем»), исследователи полагают, что память о гибели бургундов могла сохраниться среди готов. Я. де Фрис

⁵⁸ См. у Аммиана Марцеллина (ок. 390 г.) рассказ о том, как король остготского царства у Черного моря Эрменрих (*Ermengrichus*) покончил с собой из страха перед нашествием гуннов (*Ammian. Marc.* XXXI. 3. 1–2).

⁵⁹ См.: *Стеблин-Каменский М.И.* Комментарии // Старшая Эдда. С. 249.

⁶⁰ «В середине VI в., и, может быть, уже на основе готской героической песни» (Там же).

⁶¹ *Шаров О.В.* Гибель Эрманариха: история и эпос // *Stratum: структуры и катастрофы.* Кишинев, 1997. С. 95–106.

даже склонен считать, что за «Песней об Атли» стоит готская песнь V в., а Х. де Бор усматривает здесь в изображении Аттилы (Атли) готскую точку зрения, ибо тот представлен как жестокий деспот⁶². Не случайно, видимо, в песни упоминается и *Danpr* (Днепр)⁶³. Отметим, что образ Атли, свирепого и жадного властителя, коварно заманившего в ловушку бургундского короля Гуннара, нашел отражение также в «Младшей Эдде» и в двух сагах о древних временах — в «Саге о Вэльсунгах» (XIII в.) и в основанной на германском героическом эпосе «Саге о Тидреке Бернском» (сер. XIII в.), в то время как южно-немецкий эпос («Песнь о Нибелунгах», возникшая среди потомков входивших в державу Аттилы германских племен) превращает того же «Бича Божьего» в доброго, мягкосердечного и едва ли не слабовольного короля Этцеля.

«Песнь о Хлэде», сохранившуюся в отрывках в еще одной саге о древних временах — «Саге о Хервёр и конунге Хейдрек» (XIII в.), называют также «Песнью о битве готов с гуннами». По мнению исследователей, она тоже восходит к готской героической песни эпохи великого переселения народов, но единого мнения о том, какие именно исторические события (какое столкновение готов с гуннами) отразились в ней, так и нет. Отголоски этого сказания находим в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика и в древнеанглийской поэме «Видсид». В «Песни о Хлэде» тоже упоминается *Danpr* (Днепр)⁶⁴.

Обращает на себя внимание фигурирующий в «Песни о Хлэде» (в сопровождающей строфы прозе), в «Саге о Хервёр», в «Пряди о сыновьях Рагнара»⁶⁵, в «Младшей Эдде»⁶⁶, в «Отрывке из саги о некоторых древних конунгах», в «Саге об Инглингах» из «Круга Земного» Снорри Стурлусона⁶⁷, в «Саге об Олаве Трюггвасоне» по «Книге с Плоского острова»⁶⁸, а также в двух исландских

⁶² Boor H., de. Das Atlibild in Geschichte, Legende und heroischer Dichtung. Bern, 1932.

⁶³ Подробнее см.: Стеблин-Каменский М.И. Комментарии. С. 246–247. См. также ниже: примеч. 79.

⁶⁴ См.: Стеблин-Каменский М.И. Комментарии. С. 255–257.

⁶⁵ «Ивар был главным среди своих братьев, ибо он был мудр. Они завоевали Селунд, Рейдготаланд, Готланд, Эланд и все малые острова в море...».

⁶⁶ «...ok þat heitir Jótland, er þá var kallat Reiðgotaland» (*Snorri Sturluson*. Edda: Prologue and *Gylfaginning* / Ed. by A. Faulkes. 2nd ed. Arizona, 2005. P. 6).

⁶⁷ Здесь *Reiðgotaland* = *Gotland* (ÍF. В. XXVI. Bls. 35–36).

⁶⁸ Здесь *Reiðgotaland* помещен рядом с землями балтских славян (= *Vindland* — см.: Flateyjarbók. 1860. В. I. S. 98).

географических трактатах⁶⁹ топоним *Reiðgotaland* — *Рейдготаланд*⁷⁰, образованный от этнонима *Hreiðgotar*⁷¹. Ф.А. Браун указал на «неопределенность географического положения *Reiðgotaland*’а, которое совпадает в понятии скандинавов то с Данией, то с Померанией, то с Швецией, то, наконец, с частью нынешней России»⁷². Он реконструировал древнейшую полную форму эпического прозвища готов как **Hrōþigutōs* или **Hrōþagutōs* «славные готы». Исследователь не уверен, «называли ли готы сами себя таким образом, или же указанное почетное прозвище было им дано лишь в песнях соседних племен». Он отметил, что «древнейшая форма до нас не дошла», но «вполне соответствующую» форму мы встречаем в англо-саксонском эпосе — упоминаемых в «Видсиде» и в «Елене» *Hrédgotan*⁷³ (или *Hrédar*⁷⁴)⁷⁵. Е.А. Мельникова убеждена, что «происхождение и форма хоронима, сфера его функционирования, нечеткость локализации при хорошей изученности региона, где он локализуется (Скандинавия и Балтика), — все это позволяет с уверенностью отнести его к разряду эпических наименований, не имеющих соответствия в топографии реальной и потому не могущих быть локализованными»⁷⁶. И тем не менее даже за единичным топонимом можно, на наш взгляд, усмотреть весьма важные косвенные данные или хотя бы намек на них, а именно — используя слова М.Б. Щукина: тот факт, что «пространство между Рейном, Скандинавией и Причерноморьем представляет определенное единство, и вряд ли это лишь поэтическое пространство»⁷⁷. Поэтому мы с большой долей уверенности говорим о присутствии

⁶⁹ «Какие земли лежат в мире» и «Описание земли III»: (*Reiðgotaland* здесь помещен к востоку от Польши); см.: Мельникова Е.А. Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986. С. 62/65, 94/96.

⁷⁰ См.: Metzenthin E.M. Die Länder- und Völkernamen im altisländischen Schrifttum. Pennsylvania, 1941. S. 86.

⁷¹ См.: в «Речах Вафтруднира», 12 (*Hreiðgotar*); в надписи на Рёкском камне (*Hraifkutum*).

⁷² Браун Ф. Разыскания в области гото-славянских отношений. СПб., 1899. Ч. I: Готы и их соседи до V века. Первый период: готы на Висле. С. 8.

⁷³ «Муж мюрингский; с пряхой мира, / с прекрасной Эальхильд в первый раз ко властителю / хред-готов многохрабрых с восхода направился / он из Онгеля к Эрманрику, / клятвохранителю...» (ст. 5–9); «Этла правил гуннами, Эрманрик готами» (ст. 18).

⁷⁴ Ср. в «Видсиде», 7 и 89: Эрманарих прозывается *Hrédcyning* и *Gotena cyning*.

⁷⁵ Браун Ф. Разыскания. С. 6–7.

⁷⁶ Мельникова Е.А. Древнескандинавские географические сочинения. С. 214.

⁷⁷ Щукин М.Б. Готский путь. С. 229.

готской традиции в скандинавском эпосе, сагах и даже географических сочинениях.

По-видимому, готской традиции принадлежит и легенда, рассказанная многими авторами (Созоменом, Зосимом, Прокопием, Агафием, а также, что важно для нас, — Иорданом⁷⁸), о гуннах, перешедших из Азии в Европу через Азовское море (будь это низовья Дона или Керченский пролив) вслед за оленем или коровой, которая, пройдя через мелководье Азовского моря, показала гуннам путь. Пройдя через море, гунны напали на готов. Мотив мелководности «болотистой» Меотиды, который мы находили у античных авторов, в полной мере присутствует и в этой легенде.

Говоря о готском посредничестве в передаче греческого и латинского топонимов в скандинавскую языковую среду, можно в качестве параллели привести наблюдения Г. Шрамма над гидронимами *Данаприс* и *Данастрис*, которые вместо античных названий *Борисфен* и *Тирас* появились в поздней античности и затем закрепились в византийской географии: «Каким же образом оба эти гидронима, первоначально служившие названиями среднего течения соответствующих рек, “спустились” к устью и вытеснили в греко-латинской письменности старые названия нижнего течения (в отношении Днестра этот процесс датируется III или IV вв.)? Передаточным звеном послужили южнорусские готы, которые как раз в это время продвинулись из лесостепи на юг и установили контроль над устьями обеих рек. Каким было готское название Днепра (а по аналогии и Днестра), можно заключить на основе формул древнескандинавской поэтической традиции *á stöðum Danpar* и т. п., *Danr ok Danpr*, которые, по всей вероятности, воспроизводят готские образцы: “на берегах Днепра”, “Дон и Днепр”»⁷⁹. Обратим также внимание на

⁷⁸ Iord. Get. 123: «Вот эти-то гунны... и подступили к границам готов»; далее следует рассказ об олене, показавшем путь через Меотийское озеро. Подробнее об этой легенде см.: *Тортика А.А.* К вопросу об исторической интерпретации легенды о переправе гуннов через Босфор Киммерийский // Боспорские исследования. Вып. III. Симферополь, 2003. С. 62–72.

⁷⁹ *Шрамм Г.* Реки Северного Причерноморья. Историко-филологическое исследование их названий в ранних веках / Пер. А.В. Назаренко. М., 1997. С. 61 (автор ссылается на две песни «Старшей Эдды» — «Гренландскую Песнь об Атли», 5 и «Песнь о Риге», 48, — а также на «Сагу о Хервёр и конунге Хейдрек»). Ср. комментарий М.И. Стеблин-Каменского к 48-й строфе «Песни о Риге»: «*Дан и Данп* — легендарные предки датских королей. Имя Дан произведено от “Дания”, а Данп это занесенное от готов название Днепра. Возможно, впрочем, что и Дан — это искаженное название Дона (в готских сказаниях Дон и Днепр упоминались вместе)» (Старшая Эдда. С. 252).

мнение А. Стендер-Петерсена, что крымские готы, нередко служившие в византийской армии и жившие в Греции, никогда не теряли контакта со своей прародиной — островом Готланд⁸⁰, — чем можно было бы объяснить перенос названия *Эллипалтар* из Северного Причерноморья в Скандинавию.

Если мы принимаем греко-латино-готское обозначение Азовского моря как соединение греч. Ἐλλῆ и лат. *Paludes*, возникает естественный вопрос, как мог возникнуть гидроним, в котором обе части сложного слова означают одно и то же («болото»), хотя и восходят к разным языкам, — что-то вроде «зееозеро», если взять для наглядности немецкий и русский корни. И здесь возможны различные — конечно, чисто гипотетические — варианты объяснения. Один из них основывается на исходной письменной передаче информации. Выходец из готской среды, владеющий греческим и латинским языками, встретив в греческом тексте слово Ἐλλῆ, означающее Азовское море, пишет на полях латинскую глоссу *paludes*, а в последующей традиции эти два слова соединяются в одно, которое закрепляется в языке древних скандинавов в звучании, близком к тому, которое позднее отразится в *Ellipaltar* «Саги о Харальде Суровом Правителе».

Другое объяснение связано с устным функционированием в готской среде этих слов, из которых одно могло выступать обозначением моря (*Эле*), а второе, допустим, — прибрежных жителей (*элуры*). Параллелью такому имянаречению может, как нам кажется, служить сообщение Константина Багрянородного в 50-й главе трактата «Об управлении империей» о славянском племени в южном Пелопоннесе под названием «эзериты» (Ἐζερῖται), живущем в области Элос (Ἐλος). Название «эзериты» обычно возводят к славянскому слову «озеро» (хотя в нем и обнаруживается «чисто греческий суффикс» -ῖται), т.к. это племя обитало недалеко от побережья, носившего греческое имя «Элос», что также означает «озеро»⁸¹. То же и

⁸⁰ *Stender-Petersen A.* La tradition hellespontique. P. 215: «Les relations entre l'île de Gothland et les Goths byzantines étaient encore vivantes, en tout cas au 12e siècle...»; ср. там же: «...un tel contact direct entre les Varègues nordiques et les Goths de la Crimée n'est aucunement exclu par principe». См. также: *Байер Х.-Ф.* История крымских готов. С. 151: «Крымские готы знали о стране своего происхождения и некоторые из них вернулись туда» (речь идет о XII в.).

⁸¹ *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. М., 1989. С. 220–221, 434. См.: *Georgakis D.* The Mediaeval Names Milingi and Ezeritae of Slavic Groups in the Peloponnesus // BZ. 1950. Bd. 49. S. 327–330.

в нашем гипотетическом случае: оба существительных — греческое и латинское по происхождению, — употребляемые рядом, могли бы означать что-то вроде «“Болота” “болотных жителей”». Будучи синонимами, они звучали, тем не менее, совершенно по-разному, а соединение их вместе не выглядело тавтологией. Как отмечают специалисты, «сложные слова, состоящие из двух или более полных слов, были весьма распространены в готских текстах; особенно многочисленны сложные имена существительные и прилагательные... В сложных именах существительных первым компонентом обычно является имя... Первый компонент чаще всего является непроизводным словом... Обычно первый компонент представлен чистой основой... Второй компонент, определяющий принадлежность сложного слова к той или иной части речи, имеет соответствующую грамматическую характеристику»⁸². Возникшее таким образом готское название Азовского моря могло стать известным в Византии, где на протяжении IX–XI вв. постоянно присутствовала варяго-русская дружина. В процессе дальнейшей передачи этого имени в скандинавской среде оно оформилось древнеисландским окончанием множественного числа (*-ar*). Говорить о народноэтимологическом переосмыслении исходных корней оснований нет.

Еще один момент, заслуживающий комментария, — это факт существования в германских языках двуязычных двусложных слов с тавтологическим значением двух компонентов. А. Стендер-Петерсен — в параллель к гидрониму *Ellipaltar* — указал на два таких слова: *pólútasvarf* и *tapar-öx*. Если первое из них «становится двуязычным» лишь в трактовке исследователей, то второй случай — бесспорный: это *tapor-æx* англосаксонских источников (и в том числе «Англо-Саксонской хроники») ⁸³ / *tapar-öx* древнескандинавских саг ⁸⁴ — обозначение небольшого топорика, состоящее из древнерусского и германского корней со сходным значением «то-

⁸² Гухман М.М. Готский язык. М., б./г. С. 211–213.

⁸³ Bosworth J., Toller T.N. An Anglo-Saxon Dictionary. Oxford, 1898. P. 972: «**tapor-æx**, e; f. *A small axe: Swá feorr swá mæg án taperæx beón geworpen út of ðam scipe up on ðæt land quam longius de nave potest securis parvula, quam Angli vocant tapereax super terram projici*, Chart. Th. 317, 30. Habbe hé áne taperæx on his [handa], Chr. 1031; Erl. 162, 8. [*Icel. tapar-öx (borrowed from English).*].»

⁸⁴ Cleasby R., Gudbrand Vigfusson. An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957. P. 625: «**tapar-öx**, f. [from the A.S. *taper-æx*], a small tapering axe or halberd of English workmanship, Lv. 6. Nj. 32, 179, Sturl. iii. 125, Fs. 68, 69».

пор». Составители процитированных словарей считают древнеисландский композит заимствованием из древнеанглийского языка, но в литературе предлагается и противоположное направление заимствования древнерусского корня — сначала в древнескандинавский, а уж из него — в древнеанглийский язык⁸⁵. Какому из германских языков ни отдать первенство, сам факт существования такого слова — налицо.

Что касается термина *pólútasvarf*, то с ним ситуация несколько сложнее. Опять же в «Саге о Харальде Суровом Правителе» (в «Круге Земном» Снорри Стурлусона и в «Хульде») рассказывается, как Харальд, находясь на службе в Миклагарде (Константинополе), трижды принимал участие в *pólútasvarf*, в результате чего он скопил «столь большое богатство, что ни один человек в северных странах не видел такого во владении одного человека». Снорри понял первую часть слова как лат. *palatia* «императорский дворец», а вторую как *svarf* — исландское существительное от глагола *sverfa* «идти колонной, шеренгой». Он сообщил, что, согласно законам, когда умирал византийский император, варяги имели право пройти по его дворцу, предаваясь неограниченным грабежам⁸⁶.

Сигфус Блэндаль⁸⁷ отметил, что такого рода ограбление императорского дворца, а тем более его казны, по случаю смерти императора, было в принципе невозможно в столь высоко цивилизованном обществе, каковым являлась Восточная Римская империя. Если бы что-либо подобное происходило, только вполне определенное количество комнат, с вполне конкретными предметами в них, было бы открыто для дружинников императора. Однако ни в одном византийском источнике мы не находим и намека на подобный обычай. И все же, по мнению исследователя, «хоть небольшое ядро истины» в этом известии Снорри есть. Исходя из того, что «в среде варягов был значительный русский элемент», он объяснил термин *pólútasvarf*

⁸⁵ *Serjeantson M.S. A History of Foreign Words in English. London, 1935. P. 73–74: «tapor-ax 'a small ax' (O.N. tapar-ax)... Thorpe. Diplomatarium 317... Chron. A 1031 'let there be a man standing on the ship with an ax in his hand'. This word is particularly interesting as it is the first certain example of a Slavonic word in English; Russian topór, or rather its ancestor, found its way into Scandinavian, and thence into English. The word, however, did not survive in Middle English.*

⁸⁶ Íf. B. XXVIII. Bls. 89–90; Fms. B. VI. S. 171.

⁸⁷ *Sigfús Blöndal. The Last Exploits of Harald Sigurdsson in Greek Service: A Chapter from the History of the Varangians // Classica et mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire. Copenhagen, 1939. T. II. P. 8.*

при помощи русских слов *палата* и *сбор*⁸⁸. Впрочем, при таком понимании термина трактовка стоящих за ним реальных событий не сильно отличается от той, которую дал Снорри Стурлусон. Сигфус Блэндаль предложил и еще одно толкование слова *pólútasvarf* от русских слов *получать* и *сбор* (в значении «налог, пошлина»). Он полагал, что варяги, с одной стороны, могли использоваться для сбора податей в тех местностях, где регулярные сборщики дани не могли справиться без военной поддержки, а с другой, — наемники, будучи на длительное время расквартированы в какой-нибудь византийской провинции, должны были получать с местного населения специальный налог⁸⁹. Итак, по Сигфусу Блэндалью, употребленное Снорри Стурлусоном исландское слово должно было восходить к двум русским словам, но быть связано с византийскими реалиями.

А. Стендер-Петерсен⁹⁰ утверждал, что Снорри ошибался, говоря о трех «обходах палат» Харальдом во время его пребывания в Византии. В действительности этот термин относится к сбору Харальдом дани по поручению Ярослава Мудрого во время его пребывания на Руси. Само слово *pólútasvarf*, по Стендер-Петерсену, — тавтологично, содержит перевод самого себя, оба его корня, первый — русский (*полюдьё*), второй — скандинавский (*svarf*), означают «поворот, оборот, круговое движение», возможно, с какими-то особыми оттенками значения. Именно здесь в параллель к *pólútasvarf* исследователь привел слово *tapar-öx* как построенное по той же модели. Для подтверждения своей трактовки термина *pólútasvarf* Стендер-Петерсен прибег к сопоставлению с фрагментом из девятой главы трактата Константина Багрянородного «Об управлении империей», где повествуется, среди прочего, о том, что с наступлением ноября месяца архонты (князья) росов «выходят со всеми росами из Киава (Киева. — *Авт.*) и отправляются в полюдия (εἰς τὰ πολύδια), что именуется “кружением”»⁹¹, поскольку здесь русское слово *полюдьё* имеет греческое пояснение γύρα «кружение». На первый взгляд, кажется заманчивым согласиться со Стендер-Петерсеном, что Снорри якобы использовал уже существовавшее в «специальном варяжском

⁸⁸ Ibidem. P. 9.

⁸⁹ Ibidem. P. 10–12; см. также: *Sigfús Blöndal. Quelques notes sur le mot polútasvarf // Classica et mediaevalia*. Copenhagen, 1941. T. IV. P. 94–99.

⁹⁰ *Stender-Petersen A. Études varègues. I. Le mot varègue polutasvarf // Classica et Mediaevalia*. Copenhagen, 1940. T. III. P. 1–19 (= *Stender-Petersen A. Le mot varègue polutasvarf // Stender-Petersen A. Varangica*. Aarhus, 1953. S. 151–164).

⁹¹ *Константин Багрянородный. Об управлении империей*. С. 50, 51.

языке» (*le langage spécialement varègue*) слово, также состоящее из дрр. *полудье* и из пояснения к нему. Очевидной, однако, становится неправомерность проведенного исследователем сопоставления: ведь если византийский император, использовав незнакомое ему, и тем более юному наследнику престола, древнерусское слово, вынужден был тут же его объяснить по-гречески, то в «варяжской среде (*le milieu varègue*) XI–XII вв.», которая существовала «на пути из Византии в Киев и из Киева в скандинавские страны», была знакома с местными реалиями и постепенно формировала «смешанный варяжский язык» (*la langue mixte de varègue*), подобных пояснений к словам не требовалось⁹². Бенедикт Бенедикс при переработке книги Сигфуса Блэндала указал на недостаточную убедительность и приводимой Стендер-Петерсоном параллели (*tapar-öx*), долженствующей доказать вероятность существования двусоставных двуязычных слов в «варяжском языке», поскольку, по его мнению, новообразованный композит более не означал просто «топор», а служил обозначением специального небольшого топора русского происхождения, почему русский корень и сохранился в его названии⁹³.

Топоним *Ellipaltar*, если его вторая часть восходит к латинскому *paludes*, плохо укладывается в предложенную Стендер-Петерсеном схему смешанного русско-варяжского/варяжско-русского языка. Не случайно, исследователь предложил и другие возможные источники этой составляющей: слав. **bolto*, церковнослав. *blato* и русск. *boloto*, как, впрочем, и греч. *πόρος* («путь, переправа, переход»), *πορθμός* («пролив, переправа, переезд»), или *πόντος* («море»)⁹⁴. На славянский источник второй части композита указывал также и О. Прицак: «Скандинави сприйняли цю загальну назву як назву місця і додали до неї “власне” (слов’янського походження) слово для позна-

⁹² Однозначно поддержал точку зрения Стендер-Петерсена лишь Дж. Шепард (*Shepard J. A Note on Harold Hardrada: the Date of his Arrival at Byzantium // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Bd. 22. Wien, 1973. S. 145–150*). П. Лемерль назвал гипотезу Стендер-Петерсена «весьма остроумной, хотя и не доказанной по всем пунктам» (*Lemerle P. Prolégomènes à une édition critique et commentée des «Conseils et Récits» de Kékauménos. Bruxelles, 1960*). Х. Бирнбаум посчитал аргументацию Стендер-Петерсена весьма противоречивой (*Birnbaum H. Yaroslav’s Varangian Connection // ScSl. 1978. T. XXIV. P. 18*).

⁹³ См.: *Sigfús Blöndal. The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history / Translated, revised and rewritten by Benedikt S. Benedikz. Cambridge, 1978. P. 84* (в этом месте следует ссылка на следующую работу: *Falk H. Altnordische Waffenkunde. Christiania, 1914. S. 110*).

⁹⁴ *Stender-Petersen A. La tradition hellespontique. P. 214.*

чення “багнуки” або “болота”. Так утворилася назва *ellipalta*, “еллі-болото”»⁹⁵. Думається, що в трактуванні гапаксов дослідники все ж знаходяться на зыбкій ґрунті допущень і гіпотез. Основним дослідницьким методом оказується метод пошуку аналогій. Нам представляється, що запропонована нами греко-латино-готсько-скандинавська гіпотеза виникнення назви Азовського моря, зафіксованого в «Красивой коже» в розповіді про Харальда Суrowого Правителя в формі *Ellipaltar*, не менше підкріплена аналогіями, ніж теорія «спеціального варяжського мови» (такого *russenorsk*⁹⁶ епохи вікінгів), і має право на існування.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Айбабин А.И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999.
- Анфертьев А.Н.* Иордан // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1994. Т. I: I–VI вв. С. 98–161.
- Байер Х.-Ф.* История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001.
- Браун Ф.* Разыскания в области гото-славянских отношений. СПб., 1899. Ч. I: Готы и их соседи до V века. Первый период: готы на Висле.
- Брок И.* Давай по шип ком, Брат! «Руссенорск» — контактный язык между русскими и норвежцами на Севере // Россия — Норвегия. Сквозь века и границы. М., 2004. С. 66–67.
- Буданова В.П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990.
- Васильев А.А.* Готы в Крыму. В 2 частях. Ч. 1 // ИГАИМК. 1921: 1. С. 265–344; Ч. 2 // ИГАИМК. 1927: 5. С. 179–282.
- Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997.
- Горский А.А.* О старом и новом скептицизме в вопросе о подлинности «Слова о полку Игореве» // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2010. Т. 7. С. 68–86.
- Григорьев А.В.* О возможности существования в IX в. торгового пути по р. Дон // ВЕДС. XXIII: Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза. М., 2011. С. 67–71.
- Гухман М.М.* Готский язык. М., б./г.

⁹⁵ *Прицак О.* Походження Русі. С. 426.

⁹⁶ См.: *Брок И.* Давай по шип ком, Брат! «Руссенорск» — контактный язык между русскими и норвежцами на Севере // Россия — Норвегия. Сквозь века и границы. М., 2004. С. 66–67.

- Джаксон Т.Н.* «Восточная часть мира»: ментальная карта средневекового скандинава // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 1997. № 3. С. 62–66.
- Джаксон Т.Н.* Путь саги // ВЕДС. XX: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2008. С. 56–62.
- Джаксон Т.Н.* Var þat svá mikit fé, at engi maðr norðr í lönd hafði sét í eins manns eigu: О природе исторической памяти в исландских королевских сагах // ВЕДС. XII: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2000. С. 149–154.
- Зализняк А.А.* «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. 3-е изд., доп. М., 2008.
- Зализняк А.А.* Проблема подлинности или поддельности «Слова о полку Игореве» // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2010. Т. 7. С. 29–39.
- Засецкая И.П., Казанский М.М., Ахмедов И.Р., Минасян Р.С.* Морской Чулек. Погребения знати из Приазовья и их место в истории племен Северного Причерноморья в постгуннскую эпоху. СПб., 2007.
- Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. “Getica” / Вступ. ст., пер., коммент. Е.Ч. Скржинской. 2-е изд. СПб., 1997.
- Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. М., 1989.
- Лавров В.В.* Германцы в Приазовье в III–IV вв. н.э. // Stratum plus. 2000. Т. 4. С. 331–341.
- Леонтьев А.Е.* Волжско-Балтийский торговый путь в IX в. // КСИА. 1986. Вып. 183. С. 3–9.
- Ляценок А.И.* Былина о Соловье Будимировиче и сага о Гаральде // Sertum bibliologicum в честь президента русского библиологического общества проф. А.И. Малеина. Пг., 1922. С. 94–136.
- Мельникова Е.А.* Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986.
- Пиоро И.С.* Крымская Готия. Киев, 1990.
- Прицак О.* Походження Русі. Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія. Т. II. Київ, 2003.
- Ременников А.М.* Борьба племен Северного Причерноморья с Римом в III в. М., 1954.
- Сказание о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония римлянина и о приходе от града Рима в Великий Нов град // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подгот. текстов и исследование Н.В. Рамазановой. СПб., 2005.
- Снорри Стурлусон.* Круг Земной. М., 1980.
- Советы и рассказы Кекавмена: Сочинение византийского полководца XI века / Подгот. текста, введение, пер. и коммент. Г.Г. Литаврина. М., 1972.
- Стеблин-Каменский М.И.* Комментарии // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. Л., 1963. С. 214–257.

- Стеблин-Каменский М.И. «Старшая Эдда» // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. Л., 1963. С. 181–213.
- Тортка А.А. К вопросу об исторической интерпретации легенды о переправе гуннов через Босфор Киммерийский // Боспорские исследования. Вып. III. Симферополь, 2003. С. 62–72.
- Шаров О.В. Гибель Эрманариха: история и эпос // Stratum: структуры и катастрофы. Кишинев, 1997. С. 95–106.
- Шрамм Г. Реки Северного Причерноморья. Историко-филологическое исследование их названий в ранних веках / Пер. А.В. Назаренко. М., 1997.
- Шукин М.Б. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005.
- Ágrip af Nóregs konunga sögum / Bjarni Einarsson gaf út // ÍF. Reykjavík, 1984. B. XXIX.
- Andersson Th.M., Gade K.E. Introduction // Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle Of the Norwegian Kings (1030–1157) / Translated with Introduction and Notes by Th.M. Andersson and K.E. Gade (Islandica. LI). Ithaca; London, 2000. P. 1–83.
- Antiquités russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves / Éd. par C.C. Rafn. Copenhagen, 1850–1852. T. 1–2.
- Birnbaum H. Yaroslav's Varangian Connection // ScSl. 1978. T. XXIV. P. 5–25.
- Boor H., de. Das Atlibild in Geschichte, Legende und heroischer Dichtung. Bern, 1932.
- Bosworth J., Toller T.N. An Anglo-Saxon Dictionary. Oxford, 1898.
- Cleasby R., Gudbrand Vigfusson. An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957.
- Ellegård A. Who were the Eruli? // Scandia. 1987. B. 53 : 1. P. 5–34.
- Fagrskinna — Nóregs konunga tal / Bjarni Einarsson gaf út // ÍF. Reykjavík, 1984. B. XXIX.
- Falk H. Altnordische Waffenkunde. Christiania, 1914.
- Flateyjarbók / Guðbrandr Vigfússon, C.R. Unger. Christiania, 1860–1868. B. I–III.
- Fornmanna sögur eptir gömlum handritum útgefnar að tilhlutun Hins konúngliga norræna fornfræða félags. Kaupmannahöfn, 1825–1837. B. I–XII.
- Franklin S, Shepard J. The Emergence of Rus: 750–1200. London; New York, 1996.
- Georgakis D. The Mediaeval Names Milingi and Ezeritae of Slavic Groups in the Peloponnesus // BZ. 1950. Bd. 49. S. 327–330.
- Heimskringla: History of the Kings of Norway by Snorri Sturluson / Tr. by L.M. Hollander. Austin, 1964.
- Heimskringla; or, The Lives of the Norse Kings, by Snorre Sturlason / Tr. by E. Monsen, A.H. Smith. Cambridge, 1932 (reprint — Oslo, 1967).

- Hulda // Fornmanna sögur eptir gömlum handritum. Kaupmannahöfn, 1831. B. VI–VII.
- Jørgensen J.G. Saxo og Snorre i Danmark og Norge // Saxo og Snorre / Red. av J.G. Jørgensen, K. Friis-Jensen, E. Mundal. København, 2010. S. 77–92.
- Kazanski M. Les arctoi gentes et «l’empire» d’Hermanaric // Germania. 1992. Bd. 70. Heft. 1. P. 75–122.
- Kazanski M. Les Goths (Ier — VIII siècle après J.-C.). Paris, 1991.
- Kazanski M. Les Hunnugours et le commerce de fourrure au VIe siècle // Zwischen Fjorden und Steppe. Festschrift für Johan Caller zum 65. Geburtstag. (Internationale Archäologie, Studia honoraria, 31). Rahden/ Westf., 2010. P. 225–238.
- Lemerle P. Prolégomènes à une édition critique et commentée des «Conseils et Récits» de Kékauménos. Bruxelles, 1960.
- Metzenthin E.M. Die Länder- und Völkernamen im altisländischen Schrifttum. Pennsylvania, 1941.
- Morkinskinna / Udg. af Finnur Jónsson // [Skrifter udgivet af] Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. København, 1932. B. LIII.
- Noonan T.S. Why the Vikings First Came to Russia? // JfGO. 1986. B. 34. H. 3. P. 321–348.
- Petersen N.M. Haandbog i den gammel-nordiske Geografi eller Systematisk Fremstilling af de gamle Nordboers geografiske Kundskab i Almindelighed, samt de dem bekendte Lande og historisk mærkelige Steder i Særdeleshed, udarbejdet efter islandske Kilder. København, 1834.
- Pritsak O. The Origin of Rus’. Cambridge (Mass.), 1981. Vol. I: Old Scandinavian Sources other than the Sagas.
- Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX / Ed. by H. Ellis Davidson. Tr. by P. Fisher. Cambridge, 1998. Vol. I–II.
- Serjeantson M.S. A History of Foreign Words in English. London, 1935.
- Shchukin M., Kazanski M., Sharov O. Des Goths aux Huns: Le Nord de la mer Noire au Bas-Empire et à l’époque des Grandes Migrations. Oxford (BAR – S 1535), 2006.
- Shepard J. A Note on Harold Hardraada: the Date of his Arrival at Byzantium // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Wien, 1973. Bd. 22. S. 145–150.
- Sigfús Blöndal. Quelques notes sur le mot polútasvarf // Classica et mediaevalia. Copenhague, 1941. T. IV. P. 94–99.
- Sigfús Blöndal. The Last Exploits of Harald Sigurdsson in Greek Service: A Chapter from the History of the Varangians // Classica et mediaevalia. Copenhague, 1939. T. II. P. 1–26.
- Sigfús Blöndal. The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history / Translated, revised and rewritten by Benedikt S. Benedikz. Cambridge, 1978.
- Snorri Sturluson. Edda: Prologue and Gylfaginning / Ed. by A. Faulkes. 2nd ed. Arizona, 2005.

- Snorri Sturluson*. Heimskringla, 1–3 / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út // ÍF. Reykjavík, 1941, 1945, 1951. B. XXVI–XXVIII.
- Stender-Petersen A.* Études varègues. I. Le mot varègue polutasvarf // *Classica et Mediaevalia*. Copenhagen, 1940. T. III. P. 1–19.
- Stender-Petersen A.* Études varègues. II. La tradition hellespontique chez Saxo // *Classica et Mediaevalia*. Copenhagen, 1940. T. III. P. 156–179.
- Stender-Petersen A.* La tradition hellespontique chez Saxo // *Idem*. *Varangica*. Aarhus, 1953. S. 199–216.
- Stender-Petersen A.* Le mot varègue polutasvarf // *Idem*. *Varangica*. Aarhus, 1953. S. 151–164.
- Vasiliev A.A.* *The Goths in the Crimea*. Cambridge (Mass.), 1936.

Tatjana Jackson, Alexander Podossinov

PLACE NAMES AS MARKERS OF CULTURAL
INTERACTION:
THE OLD NORSE NAME
FOR THE SEA OF ASOV AND ORAL TRADITION

The paper suggests the new version of the origin of the hydronym *Ellipaltar* used by the anonymous Icelandic author of the collection of the Kings' sagas «Fagrskinna» (ca. 1220) when describing the events of the early 1040s. This hydronym is shown to have become part of the Old Norse-Icelandic vocabulary and mental map through the Gothic mediation, having originated in the Greek or Roman milieu. The analysis of sources demonstrates the centuries-long existence of oral geographic tradition in the «Scythian» region.

Key words: Scythia, oral tradition, place names, hydronyms, the Sea of Azov, Greeks, Romans, Goths, Scandinavians, Varangians.

ЭТНОНИМ «БУРДЖАН» В СОЧИНЕНИЯХ
АРАБСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ГЕОГРАФОВ
(ВАРИАНТЫ СООТНОШЕНИЯ УСТНОЙ
И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ)*

Статья посвящена проблеме идентификации этнонима «бурджан», встречающегося в средневековых арабских письменных памятниках. Анализ этих источников приводит к выводу о многозначности этнонима и применении его к разным народам Европы: протоболгарам, придунайским болгарам, бургундам. Встречается и мифологизированный подход древних авторов к восприятию этого имени. Подвергнуты критике новейшие работы историков, без должного источниковедческого рассмотрения интерпретирующих название народа «бурджан» и приходящих в результате к неверным выводам.

Ключевые слова: Бурджаны, бургунды, праболгары, придунайские болгары, арабские средневековые источники.

В ряде арабских произведений IX–X вв. встречаются этнонимы, упоминающиеся подряд: *ал-абар, бурджан, ас-сакалиба*.

Впервые это сочетание находим в астрономо-географическом труде ал-Фергани (IX в.), где перечисляются земли и города семи климатов, т. е. широтных зон, на которые арабские ученые, вслед за древними греками, делили землю. О самом дальнем климате, находящемся за седьмым, ал-Фергани писал, что последние населенные места начинаются с востока от страны *йаджудж*¹, проходят через страну тогузгузов и землю тюрков, страну алан, *татар, бурджан, ас-сакалиба*, и примыкают к Западному морю, т. е. Атлантике². Упоминание татар в издании XVI в. книги ал-Фергани ошибочно; веро-

* Работа выполнена по проекту «Традиции и новации в представлениях о Восточной Европе и домонгольской Руси в античном и средневековом мире» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

¹ Арабы располагали народы или страны йаджудж и маджудж, соответствовавшие библейским Гогу и Магогу, на дальнем Востоке, позднее — на крайнем севере Земли: Калинина Т.М. Кораническая и устная традиция о местоположении народов Йаджудж и Маджудж // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 119–123.

² Muhammedis Filii Ketiri Ferganensis qui vulgo Al-Fraganus dicitur. Elementa astronomica, arabice et latine. Amstelodami, 1669. P. 38; Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. М., 1988. С. 129, 130.

ятно, первоначальный, затем искаженный вариант был «авар» (*ал-абар*), как можно понять из аналогичного описания климатов географа начала X в. Ибн Русте, где вместо *ат-татар* как раз и стоит *ал-абар*³. Почти аналогичные материалы о последнем населенном климате приводят и другие ученые. Однако некоторые из них или опускают имя *ал-абар* (как ал-Йа'куби⁴) или заменяют его на *ас-Сарир* (как ал-Марвази⁵).

Ученый-энциклопедист первой половины X в. ал-Мас'уди в «Книге предупреждения и пересмотра» тоже называл три народа вместе — *бурджан, ас-сакалиба и ал-абар*. Перечисляя области Земли, он придерживался иранской, а не греческой системы, хотя и не пользовался персидским термином «кешвар», предпочитая термин «климат» (*иклим*): «Распределение климатов обитаемой земли Севера сделано так, что они расположены по окружности. В ее середине помещен четвертый климат, т.е. климат Вавилона, а шесть остальных — по окружности вокруг него. Каждый климат имеет семьсот фарсахов как в длину, так и в ширину. Первый климат — Индия, второй — Хиджаз, третий — Египет и Тунис, четвертый — Вавилон и Ирак, пятый — Византия, шестой — Йаджудж и Маджудж, седьмой — Йамарис и Китай»⁶. Однако далее в подробном описании земель внутри климатов ал-Мас'уди пользуется схемой, схожей с той, которая представлена в книге ал-Фергани: «Граница пятого климата — море Сирии (Средиземное. — *Т.К.*) до самой дальней земли Византии (*ар-Рум*), что у моря, и [проходит] до Фракии и страны *бурджан, славян и авар* до пределов земли йаджудж и маджудж и (простирается — *Т.К.*) до границы четвертого климата со стороны Нисибина»⁷. Соседство областей бурджан, славян и авар с Византией и Фракией может опираться на ту же устную традицию, которая заставляла арабских ученых упоминать эти три народа — праболгар (*бурджан*), славян и авар вместе.

³ Kitâb al-A'lâk an-nafisa VII auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1892. P. 98.

⁴ Ibn Wadhîh qui dicitur al-Ja'qûbi. Historiae / M. Th. Houtsma. Leiden, 1883. T. I. P. 94.

⁵ Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. London, 1942. P. 14.

⁶ Kitâb at-tanbîh wa'l-ischrâf auctore al-Masûdi... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1894. P. 32.

⁷ Ibid.

Ученый IX в. Ибн Хордадбех не пользовался теорией климатов, но тоже упоминал эти народы вместе: «*Румийа, бурджан*, страны *ас-сакалиба* и *ал-абар* расположены севернее *ал-Андалуса*»⁸. Ибн ал-Факих (писал в 903 г.), во многом опиравшийся на сочинение Ибн Хордадбега, повторил пассаж последнего, исключив из него название Византии: «*Бурджан*, страны *ас-сакалиба* и *ал-абар* — к северу от *ал-Андалуса*»⁹. Эти известия можно перевести следующим образом: «Византия [только у Ибн Хордадбега — *Т.К.*], страны придунайских болгар, славян и авар расположены севернее мусульманской Испании». Однако переводчица и комментатор текста Ибн Хордадбега Н. Велиханова предложила гипотезу, по которой *Румийа* — это Рим; *бурджан* — «название, данное дунайским болгарам, которые упоминаются в источниках и как булгары. Однако так Ибн Хордадбех мог называть и бургундов, которые в это время занимали обширную область на юге и юго-востоке совр. Франции и Швейцарии; *ал-абар*, здесь, видимо, “иберы” — древние обитатели Испании; страны *ас-сакалиба* — это, в основном, страны, населенные славянами; но, судя по источникам, такое название можно отнести и к вообще народам северо-восточной Европы, ибо исторически известно, что в VI–VII вв. места, освободившиеся от передвинувшихся на запад и юг германских племен, были заселены западнославянскими племенами»¹⁰. Интерпретация этнонима *ал-абар* как «иберы» сомнительна: арабские авторы обычно именовали обитателей Испании *ал-иш(с)бан*, а население северной, христианской части — «неверными» *ал-иш(с)бан* (т. е. немусульманами-испанцами: Ибн Кутайба, ал-Мас‘уди, ал-Бакри и др.). Фразу «к северу от Испании» нельзя считать решающей, поскольку ни книга Ибн Хордадбега, ни сочинение Ибн ал-Факиха (само по себе компилятивное) не содержат достаточных материалов для определения их пространственной ориентации; к тому же авторы используют разные источники. Таким образом, фрагмент не дает ответа на вопрос, к какому народу относится в нем этноним *бурджан*, однако упоминание трех народов устойчиво.

⁸ Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kāsim 'Obaidallah ibn 'Abdallah Ibn Khordādhbeh... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1889. P. 92; *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / Пер. с араб., коммент., исследование, указатели и карты Н. Велихановой. Баку, 1986. С. 91.

⁹ Compendium libri Kitāb al-Boldān auctore Ibn al-Fakīh al-Hamadhāni... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1885. P. 83–84.

¹⁰ *Велиханова Н.М.* [Примечания] // *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. С. 91, 267–268. Примеч. 7.

Не исключено, что перечень трех народов — бурджан, авар и славян — у ряда арабских авторов восходит ко времени существования тесных политических отношений (пра)болгар, славян и авар в Европе вплоть до времени падения Аварского каганата; упоминание их вместе вошло в устную традицию. Подобное применение традиционной информации о давних временах в эпоху, современную автору, весьма характерно для всей арабской литературы.

Это хорошо подтверждается известиями Ибн Русте. Выше его имя было упомянуто, когда он называл *бурджан* в описании климатов земли. Эти сведения были взяты из труда ал-Фергани или кого-то, кто передавал сведения ал-Фергани. Но кроме того, Ибн Русте знал сочинение Харуна ибн Йахьи, побывавшего в византийском плену и написавшего около 900 г. книгу о своих приключениях, из которой сохранились только отрывки в произведениях других авторов. Рассказ Харуна ибн Йахьи в передаче Ибн Русте таков: «Из этого города Рима ты плывешь по морю и путешествуешь три месяца, пока не достигнешь короля *бурджан*. Ты путешествуешь оттуда по горам и долинам в течение месяца, пока не достигнешь земли франков. Оттуда ты путешествуешь еще четыре месяца, пока не достигнешь столицы Британии. Это большой город на берегу Западного океана, управляемый семью королями»¹¹. Королем *бурджан* могли быть: Бозон Вьеннский, который был избран королем Бургундии в 879 г., Людовик, коронованный в 890 г. или Карл Толстый (885–888), который ненадолго объединил восточных франков, лангобардов и западных франков. Сведения о столице Британии относятся к тому времени, когда там существовала гептархия — до 827 г.¹²

Таким образом, этноним *бурджан* встречается и как название бургундов, а не только в сочетании *буржан, ас-сакалиба, ал-абар*.

Ибн Хордадбех, рассказывая со слов бывшего византийского пленника Муслима ал-Джарми о военно-административном делении Византии, писал, что границами второй византийской фемы Таракии (Фракии или Диррахии? — Т.К.) были «на востоке — стена»¹³, на

¹¹ Kitâb al-A'îlâk an-nafisa VII auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1892. P. 130.

¹² Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903. S. 269–270.

¹³ «Стена» (Длинная или Долгая) была внешним рубежом обороны Константинополя, в 50 км от него. Простиралась от Деркоса на Черном море (в 30 милях от Константинополя) до Силимври на Мраморном (между Константинополем и Гераклеей). Была построена византийским императором Анастасием (491–518) в 512 г. (Janin R. Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. Paris, 1964. 2 ed. P. 262–263).

юге — фема Македония, на западе — страна *бурджан*, с севера — море Хазар (здесь: Черное. — *Т.К.*). Длина ее — 15 дней пути; ширина ее — 3 дня пути. Здесь 10 крепостей. Третья фема называется Македония, рубежи ее: на востоке — стена, на юге — море Сирии (Средиземное. — *Т.К.*), на западе — страна славян, а на севере — [страна] *бурджан*¹⁴. Едва ли можно сомневаться в том, что здесь названы придунайские болгары.

Ал-Мас'уди рассказал о выкупе пленных арабов в 845 г., когда на свободу вышел Муслим ибн Абу Муслим ал-Джарми. Именно его цитировал в разделе о Византии Ибн Хордадбех, хотя сведений о самом ал-Джарми в сохранившемся варианте его книги нет. Зато ал-Мас'уди писал: «Он (Муслим ибн Абу Муслим ал-Джарми. — *Т.К.*) занимал высокое положение в ас-Сугуре (арабо-византийской пограничной области. — *Т.К.*), знал население Византии и ее земли. Ему принадлежат сочинения по истории Византии, их (византийцев. — *Т.К.*) царях и высших сановниках, об их стране, о путях и дорогах ее, о периодах [благоприятных] для нападения на нее и набегах на нее, о соседних с ними странах [из числа] *бурджан*, *ал-абар*, *ал-бургар*, *ас-сакалиба*, *ал-хазар* и прочих»¹⁵. Традиция сохранения имен трех народов присутствует, но названы также *ал-бургар* — сирийская форма этнонима «болгары» в трудах ал-Мас'уди. Й. Маркварт считал, что речь здесь идет о дунайских болгарях (*бурджан*) и болгарях на Кубани (*бургар*)¹⁶, хотя такая идентификация ничем не подтверждается.

Ал-Мас'уди также писал: «[Мы сообщили] известия о стене, которая по-румийски означает Макрун Тайхус, что означает «Длинная стена», она, как мы упоминали, служит преградой между страной *бурджан* и пятью округами, расположенными за Константинополем. Стена была возведена между двумя высокими горами и находится за огромной рекой, именуемой по-славянски Дунаба (Дунай. — *Т.К.*), ее ширина около 3 миль, как мы упоминали выше. На ней (т. е. на берегах реки. — *Т.К.*) живет множество болгар (*ал-бургар*), славян и прочих народов, продвинувшихся на север»¹⁷. Учитывая, что ал-Мас'уди был знаком с византийской традицией, можно предположить, что бурджанами названы (пра)болгары, которые в конце V — начале VI в. напали на Иллирию, Мёзию и Фракию; в VI в. под

¹⁴ Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik. P. 105.

¹⁵ Kitâb at-tanbîh wa'l-ischrâf auctore al-Masûdi... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Bavorum, 1894. P. 190–191.

¹⁶ Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. S. 28–29.

¹⁷ Kitâb at-tanbîh. P. 183.

предводительством Котрага переправились на южный берег Дуная; с середины VII в. в нижнее Подунавье пришли другие виды (пра) болгар, которые в VIII в. враждовали между собой, делая вылазки и в сторону Византии¹⁸. Приходится признать, что ал-Мас'уди, скорее всего, в данном случае использовал разные источники и под именами «бурджан» и «бургар» подразумевал различных болгар, в разные времена действовавших на берегах Дуная.

Итак, восходящие к разным источникам известия о бурджанах могли относиться к (пра)болгарам в Центральной Европе, балканским болгарам и бургундам¹⁹.

Если в приведенных примерах можно говорить о применении термина *бурджан* в отношении (пра)болгар, придунайских болгар либо бургунов с оговоркой, то имеются примеры его использования в отношении придунайских болгар без сомнения.

Ал-Мас'уди рассказывал о Юстиниане Ринотмете, который был сослан на какой-то остров (ал-Мас'уди не называет ни Таврику, ни Херсонес), оттуда Юстиниан бежал и, «оказавшись у царя хазар, обратился за помощью. Там он женился, но не получил того, на что рассчитывал, и ушел к царю *бурджан* Тарфале». Юстиниан выступил вместе с Тарфалой, царем *бурджан*, и его многочисленным войском, начал с Абсмаром войну и сверг его. Дело завершилось тем, что Юстиниан стал царем во второй раз и пообещал Тарфале, царю *бурджан*, что если вернет себе царство, то будет вносить ему ежегодно харадж²⁰. Понятно, что рассказано о Юстиниане II (685–695 и 705–711), болгарском хане Тервеле (700–721) и Абсимаре, полководце императора Леонтия, убитом Юстинианом в 707 г.

В той же главе ал-Мас'уди сообщает о царе Накафуре, сыне Астабрака, который «погиб в 193 г.х. (25 окт. — 14 окт 809 г.) в войне, которую он вел с *бурджанами*»²¹. Речь идет о Никифоре I Генике, правившем с 802 г.; в 809 г. он начал войну с болгарским царем Крумом (802–814) и погиб в 811 (не 809) г.

¹⁸ Ангелов Д. Образуване на българската народност. София, 1981. С. 116–121; Васильев А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов. СПб., 1998. С. 321–323; Кляшторный С.Г. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2004. С. 148.

¹⁹ Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1956. Т. I. С. 89. Nota 32; Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1969. Т. II. Cz. 1. S. 56–57. Nota 51.

²⁰ Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1879. Т. V. P. 224–225; Kitâb at-tanbîh P. 164–165.

²¹ Maçoudi. Les Prairies d'or. Paris, 1863. Т. II. P. 337; Kitâb at-tanbîh P. 168–169.

Эти истории не оставляют сомнений в том, что бурджаны здесь — придунайские болгары. Однако в ряде случаев этноним *бурджан* в сочинениях ал-Мас‘уди трудно соотнести с каким-либо определенным народом.

Часто ал-Мас‘уди применял этноним *бургар*. Примером использования этого названия, как и неясности для самого автора в отношении народа болгар, является следующий пассаж: «Царь *ал-бургар* в это наше время, а это год 332 (943), мусульманин, а принял ислам он в дни Муктадира биллахи после 310 (922) года, по причине сна, который он увидел. А сын его уже раньше совершил паломничество и достиг Багдада и привез с собой для ал-Муктадира знамя, савад и деньги. У них есть соборная мечеть. Этот царь совершает походы на Константинополь, с 50 000 всадников и более, и производит набеги вокруг него (города) [и] в страны Румийа, ал-Андалус, землю *бурджан*, *ал-джалалика* и *ал-ифранджа*. От него до Константинополя около 2 месяцев непрерывного пути через обитаемые земли и степи»²².

Этот пассаж давно известен исследователям. Здесь спутаны разные цари и события. Информация относится к разным болгарам — волжским, которые приняли ислам в 922 г. при царе Алмуше, что хорошо известно из «Записки» Ибн Фадлана, и придунайским, чей царь Симеон в это время воевал с Византией²³. На западноевропейские же территории — Италию, мусульманскую Испанию, земли бургундов, галисийцев и франков — между 899 и 955 гг. напали мадьяры. Следовательно, в путаной картине, нарисованной ал-Мас‘уди, под этнонимом *ал-бургар* угадываются сведения о волжских булгарах, придунайских болгаргах и, возможно, мадьярах; *бурджанами* здесь названо население Бургундии.

«Мурикус, царь Рума, послал Абарвизу два миллиона динаров, сто тысяч всадников; кроме того, он послал в подарок тысячу платьев из царской парчи, сотканной золотом красного и других цветов, сто двадцать девушек из царевен *бурджан*, галисийцев, славян, басков и других народов, соседних с Румом; на головах их были короны из драгоценных камней»²⁴. Речь идет о византийском импера-

²² *Maçoudi. Les Prairies d'or. Paris, 1863. Т. II. P. 16.*

²³ *Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. S. 68, 149–150; Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956; Васильев А.А. История Византийской империи. С. 417–423.*

²⁴ *Maçoudi. Les Prairies d'or. Paris, 1863. Т. II. P. 220–221.*

торе Маврикии (правил в 582–602 гг.), который помог сасанидскому царю Хосрову II Парвизу (521–628) в борьбе с Бахрамом Чубином и заключил с Хосровом долгосрочный мир. К сожалению, угадать, кто такие девушки из *бурджан*, в данном случае невозможно; можно лишь осторожно предполагать, что соседство галисийцев изобличает жительниц Бургундии.

Имя *бурджан* встречается у ал-Мас‘уди также в рассказах об императоре Константине I (306–347). «Он (Константин. — *Т.К.*) построил его (город. — *Т.К.*) и дал ему свое имя, которое сохраняется и сейчас. Пока он занимался строительством его, он [получил] новое известие со стороны одного из царей *бурджан*, которое показалось ему любопытным. Из-за опасения вмешательства одного из персидских царей из рода Сасана и [случились] выход его (Константина. — *Т.К.*) из Румии (т. е. Рима. — *Т.К.*) и принятие им веры христианской...»²⁵. «Константин увидел во сне сияющий крест, а это было в то время, когда он вел войну с царем *бурджан*, и ему было сказано: “У него (Бога. — *Т.К.*) проси помощи против твоего врага, и победишь его”»²⁶.

Сасанидский царь — это Шапур II (309–379), с которым у Константина были отношения временного паритета, нарушенные перед самой смертью Константина, когда Шапур в 336 г. решил начать войну. Известно, что Константин временами привлекал франков и бургундов на службу, поскольку те хотели стать федератами Римской империи²⁷. Может быть, речь идет о победоносной войне с сарматами на Дунае в 332 г.: ал-Мас‘уди назвал бурджанами сарматов, живших во времена Константина на Дунае, поскольку, как было показано выше, он считал бурджан одним из придунайских народов. А предшественник ал-Мас‘уди, ученый первой половины IX в. ал-Хорезми, участвовавший в изготовлении всемирной карты для халифа ал-Ма‘муна (813–833), писал, что считает Сарматию землей бурджан (см. ниже). Ал-Мас‘уди же рассказывал, что видел эту карту; возможно, именно отсюда он мог почерпнуть подобное представление.

Впрочем, речь может идти и не о конкретном народе, жившем во времена Константина Великого и связанными с ним события-

²⁵ Ibid. P. 311.

²⁶ Ibid. P. 314–315.

²⁷ Корсунский А.Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской Империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.) М., 1984. С. 133.

ми, а лишь о применении этнонима *бурджан* в силу известной ал-Мас'уди устной традиции.

Ал-Мас'уди писал, что византийский император Феофил (829–842) в 837 г. захватил и разорил крепость Запетру на сирийской границе²⁸, причем в его войске были, кроме своих воинов, цари *бурджан*, *ал-бургар*, *ас-сакалиба* и другие владыки соседних народов²⁹. В более поздней «Книге предупреждения и пересмотра» ал-Мас'уди при описании тех же событий не упоминал соседних с Византией народов, а указывал сторонников Феофила — хуррамитов, последователей антиисламского и антихалифского движения в Иране и Средней Азии³⁰. Видимо, при описании этой войны были использованы разные источники. Не исключено, что этноним *бурджан* здесь означает бургундов, которые, как и придунайские болгары (*ал-бургар*) и славяне (*ас-сакалиба*) служили в гарнизонах византийских войск. Об этом ал-Мас'уди писал: «Вошли многие из них (русов. — *Т.К.*) в настоящее время в сообщество Византии, подобно тому как вошли армяне, болгары (*ал-бургар*), а это один из видов славян, и печенеги из [числа] тюрков. Они (византийцы. — *Т.К.*) разместили их (представителей перечисленных народов. — *Т.К.*) гарнизонами во многих своих крепостях, примыкающих к границе Сирии, обратили их против *бурджан* и других народов, враждебных им (византийцам. — *Т.К.*) и окружающих их (византийцев. — *Т.К.*) владения»³¹. Здесь тоже нельзя сказать со всей определенностью, кто такие *бурджаны*: разные наименования болгар, с которыми шли постоянные войны, что не мешало отдельным представителям болгар служить Византии, а не своему царю; это могли быть мадьяры; не исключены и бургунды.

В перечислении тем, которых ал-Мас'уди касался в своих более ранних, к сожалению, не сохранившихся, книгах, он упоминал «о знаменитых сражениях и войнах, происходивших между румийцами, *бурджанами*, булгарами (*ал-бургар*), тюрками и прочими

²⁸ *Maçoudi*. Les Prairies d'or. Paris, 1871. Т. VII. P. 133–134. В тексте допущена ошибка: Зибатра (Запетра) якобы находится на хазарской границе. Но крепость Запетра находилась на границе с ал-Джазирой в верхней Месопотамии, а не на хазарской границе, что подтверждается рассказом о тех же событиях в «Книге пересмотра». Арабские слова *ал-джазирийа* и *ал-хазарийа* разнятся постановкой одной точки в первой букве.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Kitâb at-tanbih*. P. 169–170.

³¹ *Ibid.* P. 141.

народами...»³². Возможно, здесь ал-Мас‘уди имел в виду придунайских болгар или мадьяр, болгар волжских или придунайских (их пу- таница в представлениях нашего автора была показана выше).

Двойко можно понимать отрывок из сочинения ал-Фазари (VIII в.), который приводил ал-Мас‘уди: «Область хазар и алан — 700 на 500 фарсахов; область бурджан — 1500 на 300 фарсахов; область славян — 3500 на 700 фарсахов; область Византии с Константинополем — 5000 на 420 фарсахов»³³. Можно осторожно предположить, что упоминание области бурджан перед славянами и Византией соответствует Дунайской Болгарии³⁴, хотя перечисление областей хазар и алан до территории бурджан может и противоречить такому выводу.

Итак, информацию ал-Мас‘уди о бурджанах нельзя назвать точной и определенной; она противоречива и многозначна как вследствие использования разных источников, так и по причине весьма своеобразных географических представлений автора.

Этноним упоминался и другими писателями. Так, он встречается в одном из разделов книги «Облегчение после тягости» ат-Танухи (ум. 994), представителя развлекательного жанра (*‘адаба*) в арабской литературе. Глава посвящена различным забавным случаям времени арабо-византийских войн, где этноним *бурджан* встречается как синоним придунайских болгар³⁵.

Ат-Табари (838–923), повествуя об осаде арабами Константинополя в 717 г., упомянул о том, что некий отряд *бурджан* напал на отряд Масламы ибн ‘Абд ал-Малика, рыскавший по Фракии в поисках запасов зерна и фуража на зиму³⁶. Эпизод относится к болгарам во Фракии, которые боролись с арабами как ради собственной

³² Ibid. P. 196.

³³ Maçoudi. Les Prairies d’or. Paris, 1867. T. IV. P. 38–39. Сами цифры (длину или ширину стран или дорог, количество населения или воинов) в арабских сочинениях нельзя принимать как абсолютно достоверные в силу специфики арабской литературы в целом: возможного стихотворного влияния, использования разнообразных источников, искажений при переписке цифровых данных, и т.п.

³⁴ Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 9, 11; Lewicki T. T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1969. T. I. Cz. 1. S. 25; [Калинина Т.М.] Ал-Фазари // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. II (VII–IX вв.). С. 510.

³⁵ Canard M. Récit tiré de Tanûkhî (X siècle), *Al-Faradj Ba’d ash-Shidda*, la délivrance après l’angoisse (I, 138–147) // Byzance et les musulmans du Proche Orient. London, 1973. P. 51–72.

³⁶ Annales quos scripsit Abu Djafar... at-Tabari cum aliis / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1879. Ser. II. T. 1. P. 1317.

безопасности, так и в силу договоренности с византийским императором Львом III (717–741)³⁷. Ат-Табари упоминает и о византийском императоре Никифоре: «Был в этом году (193/808–809) убит Накафур, царь Рума, в войне с *бурджанами*...»³⁸.

Ат-Табари и повторяющий его информацию Ибн ал-Асир (1160–1234) рассказывали об укреплении стен Дербента Хосровом I Ануширваном (531–579) для защиты кавказских владений от хакана тюрков Синджибу³⁹. На стороне этого владыки, которого исследователи идентифицируют с Истеми-каганом (Сильзивулом или Дизабулом), выступали абхазы (спорный этноним, не все исследователи согласны, что имеются в виду именно абхазы), а также народы банджар, баланджар⁴⁰ и аланы. Название *банджар* у ат-Табари в разных рукописях имеет различные формы, что позволяет считать этот вариант искажением, в основе которого лежали пехлевийские формы этнонима *булгар*⁴¹; здесь нет известий о бурджанах.

Во фрагменте книги ат-Табари о деяниях Ануширвана I содержится следующая фраза: «Сказал: Ануширван завоевал *бурджан*, затем вернулся и построил ал-Баб ва-л-Абваб (Дербент. — *Т.К.*)»⁴².

³⁷ Васильев А.А. История Византийской империи. С. 318–323; *Большаков О.Г.* История Халифата. М., 2010. Т. IV. Апогей и падение арабского Халифата. С. 133. Область Берзития (Верзития), упоминавшаяся и ранее в византийских источниках, не имеет никакой связи с северокавказской Берзилией и находится, предположительно, в Македонии. Народ берсельг упоминается в труде Феофилакта Симокатты как одно из гуннских племен, переселившихся в Европу при императоре Юстиниане. Эти народы не имеют никакого отношения ни к бурджанам-бурзянам (башкирам), ни к кавказской Берзилии, ни к Варачану армянских источников, как это безосновательно предлагается в статье: *Хамидуллин С.И.* Булгаро-бурджанская проблема в свете арабо-персидских, армянских и византийских источников // Межрегиональная научно-практическая конференция, посвященная 115-летию со дня рождения А.З. Валиди Тогана: Научное наследие А.З. Валиди Тогана и современные проблемы федерализма в России (5-е Валидовские чтения). Уфа, 2005. С. 241–244.

³⁸ *Annales quos scripsit Abu Djafar... at-Tabari ...* / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1889. Ser. III. T. 2. P. 550.

³⁹ *Annales quos scripsit Abu Djafar... at-Tabari cum aliis* / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1879. Ser. I. T. 1. P. 895–896.

⁴⁰ Безапелляционное мнение о том, что название народа и города «баланджар» аналогично имени *бурджан*, основано на случайных созвучиях и небрежном отношении к письменным источникам, не только арабским, но и византийским, и армянским, что отражено в статье: *Хамидуллин С.И.* «Царство гуннов» и княжество Бурджан // ВИ. 2011. № 3. С. 159–165.

⁴¹ *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. S. 16: *Шмидт А.Н.* Материалы по истории Средней Азии и Ирана // Ученые записки Института востоковедения. М.; Л., 1958. Т. XVI. С. 454; С. 441. Примеч. 77.

⁴² *Annales. Lugduni Batavorum*, 1879. Ser. I. T. 1. P. 900.

Еще А.П. Новосельцев отмечал необычность упомянутого здесь этнонима *бурджан*, т.к., по его справедливому мнению, в арабской географии он относился по большей части к Дунайской Болгарии⁴³. Разгадка заключается в том, что обычное в арабских рассказах слово «сказал» (*кала*) перед изложением в данном случае относится к Хишаму ибн ал-Калби (ум. ок. 820), который упоминается как автор в абзацах до- и после указанного. Его исторические труды не сохранились. Ат-Табари ссылается на его известия не единожды⁴⁴; фрагмент о постройке Дебента и этноним *бурджан* здесь, по всей видимости, принадлежат ал-Калби.

В «Полном своде по истории» Ибн ал-Асира, основой сведений которого были труды предшествующих историков⁴⁵, тоже есть данные о взаимоотношениях народов абхаз, банджар, баланджар и алан с Хосровом I Ануширваном и Синджибу⁴⁶ — информация, почти аналогичная изложенной ат-Табари. Однако Ибн ал-Асир среди материалов о походах Ануширвана упоминал *бурджан* дважды: после разгромного похода на эфталитов Хосров прошел Балх, Мавераннахр и Фергану, вернулся в Мада'ин, затем завоевал *ал-бурджан*, после чего вернулся и отправил войска в Йемен⁴⁷. В другом фрагменте историк говорит, что Ануширван совершил поход в Фергану и *ал-бурджан*⁴⁸, а вернувшись, построил города Шабиран, Маскат и Баб ал-Абваб⁴⁹. Ибн ал-Асир в рассказах о походах Хосрова I Ануширвана тоже ссылается на сведения Хишама ибн ал-Калби⁵⁰, а вероятнее, Ибн ал-Асир пересказывает ат-Табари, который использовал материалы ал-Калби. Сведения Ибн ал-Асира, основанные на

⁴³ Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 97. Примеч. 174.

⁴⁴ Annales. Lugduni Batavorum, 1879. Ser. I. T. 1. P. 990, 991 etc.; Шихсаидов А.Р. Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986. С. 70.

⁴⁵ Ат-Табари никак не мог «вторить» Ибн ал-Асиру (*Хамидуллин С.И.* «Царство гуннов». С. 161), поскольку первый жил двумя веками ранее последнего.

⁴⁶ Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur / C.J. Topnberg. Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851. Vol. I. P. 316, 319.

⁴⁷ Ibid. P. 318.

⁴⁸ Перевод П.К. Жузе, выполненный по Каирскому изданию 1883 г., выглядит иначе: «[Ануширван] совершил поход в Фергану Бурраджан» (а не бурджан. — Т.К.) (Материалы по истории Азербайджана из Тарих-ал-камиль (полного свода истории) Ибн-ал-Асира / Пер. проф. П. Жузе. Баку, 1940. С. 10).

⁴⁹ Ibn-el-Athiri Chronicon. P. 319.

⁵⁰ Ibid. P. 318, etc.

данных ат-Табари и ал-Калби⁵¹, по всей видимости, связывают походы на *ал-бурджан* с вылазками Ануширвана в Среднюю Азию и последующей постройкой крепостей в западном Прикаспии⁵², однако никакого конкретного вывода о местонахождении упоминаемых *бурджан* по данным этих историков сделать невозможно.

Арабские писатели уделяли большое внимание теме генеалогии народов. Ибн Кутайба (IX в.) перечислял народы, бывшие, по его мнению, потомками Йафета: славяне, *бурджан*, испанцы-христиане, тюрки, хазары, народы йаджудж и маджудж⁵³. Исследователи считали упомянутых здесь *бурджан* придунайскими болгарами⁵⁴. В одном из фрагментов сочинения «Золотые копи и россыпи самоцветов» ал-Мас'уди перечислил народы Западной и Восточной Европы: франков, славян, лангобардов, испанцев-христиан, йаджудж и маджудж, тюрков, хазар, *бурджан*, алан, галисийцев⁵⁵. В анонимном труде «Мухтасар ал-аджа'иб» (X в.), считающимся некоторыми учеными частью утерянного труда ал-Мас'уди «Ахбар аз-заман»⁵⁶, тоже имеется информация о европейских и других народах как потомках Йафета. Здесь перечислены: «Арминийа, испанцы-христиане, русы, *бурджаны*⁵⁷, хазары, тюрки, славяне, персы, мадан (?), жители островов моря, Китай, болгары (*ал-бургар*), йаджудж и маджудж, греки, лангобарды, франки, мусульманская Испания, Византия и др.»⁵⁸. Исследователь и переводчик фрагмента В.Г. Крюков справедливо отметил, что «автор не соотносит расселение описываемых народов с какой-либо географической номенклатурой»⁵⁹. Не толь-

⁵¹ Ibid.

⁵² Ошибочное мнение о местонахождении *бурджан* в северокавказских землях, основанное на вышеупомянутых фрагментах, встречается в ряде работ (*Marquart J. Streifzüge*. S. 491; *Хамидуллин С.И.* «Царство гуннов». С. 161. В последнем случае автор произвольно изменяет текст источника: Ибн ал-Асир не называет место встречи хакана и шаха «Бурджан», цитируемый фрагмент относится к совершенно иной теме (см. выше).

⁵³ Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte / F. Wüstenfeld. Göttingen, 1850. S. 14.

⁵⁴ *Lewicki T. Żródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*. Wrocław; Kraków. T. I. S. 14; 205. Ods. 9.

⁵⁵ *Maçoudi. Les Prairies d'or*. Paris, 1864. T. III. P. 66.

⁵⁶ Подробнее см.: *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература. С. 182–184; *Крюков В.Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // ДГ. 1981 год. М, 1983. С. 195–196.

⁵⁷ В.Г. Крюков при переводе указал, что считает бурджан придунайскими болгарами (Там же).

⁵⁸ *Крюков В.Г.* Сообщения. С. 196.

⁵⁹ Там же. С. 198.

ко указанный автор, но и прочие генеалогические списки народов не имеют этногеографического характера. Поэтому местоположение народов не совпадает с их перечнем: упомянуты народы, живущие в северной части ойкумены, «под созвездием Козерога». То обстоятельство, что они названы подряд, показывает не места их расселения, а лишь родственность этих народов как «детей» Йафета. Впрочем, например, ал-Мас'уди не всегда соблюдал этот принцип: он называл потомками Йафета галисийцев, бургундов и франков⁶⁰ — соседящие народы. Историк IX в. ал-Йа'куби при перечислении потомков Йафета, расположившихся в северной части Земли (*ал-Джарби*), называл следующие «государства (*мамалик*), а в них народы: *ал-бурджан*, ад-дайлам, ат-таб.р (в рукописи *ат-татар* — прим. ред., однако вероятнее варианты: ал-бабр, ал-абар. — *Т.К.*), ат-тайласан, джилан, филан, ал-лан, ал-хазар, ад-дуданийя, ал-арман»⁶¹. Здесь перечислены народы, населявшие области южного и западного Прикаспия и Кавказа. Но даже если рассматривать этот перечень не как генеалогический, а как этногеографический, то из него никак не следует вывод о локализации этих бурджан в кавказском регионе, поскольку сразу после *бурджан* названа область юго-западного побережья Каспия Дейлем, далее неясный этноним (если *ал-абар*, то это авары, часть которых оставалась в Прикаспии после переселения в VI в. основной массы в Паннонию; если *ал-бабр* — то это название местности рядом с Тайласаном (см. ниже), находящейся западнее Тальша); Тайласан — вероятно, Тальшан, горная область на границе Ирана и Азербайджана, далее Гилян и Филан — области юго-западного побережья Каспия и только после них упомянуты аланы, хазары и народы Кавказа — *дуданийя* (дидо) и *арман* (армяне). Таким образом, этноним *бурджан* в упомянутом фрагменте «Книги стран» ал-Йа'куби относится к юго-западному Прикаспию⁶².

В Приложении, при переводе фрагментов из «Мухатасар ал-'аджа'иб», В.Г. Крюков отмечал старые, анахроничные сведения. Их наличие означает характерное для средневековых, особенно восточных, авторов обращение к старой письменной или устной традиции в передаче вполне современных материалов. Так, в XIII в. арабский

⁶⁰ *Maçoudi. Les Prairies d'or. T. III. P. 78.*

⁶¹ *Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qūbi. Historiae / M. Th. Houtsma. Leiden, 1883. T. I. P. 203*

⁶² О кавказском регионе на основании вышеуказанных сведений говорили: *Marquart. Streifzüge. S. 491; Хамидуллин С.И. «Царство гуннов». С. 161.*

ученый Йакут ар-Руми в «Словаре стран», вся информация которого основана на ранних источниках, в разделе о славянах (*саклабу*) привел много старых сведений со слов предшествующих авторов о славянах, и в том числе, со слов Хишама Ибн ал-Калби: к потомкам Йафета относились «греки, славяне, ал-‘абдри (абделы, т. е. эфталиты, как у Феофилакта Симокатты? — *Т.К.*), *бурджаны*, Джурзан, Фар(и)с и Рум; это все народы, которые [располагаются] между этими (славянами. — *Т.К.*) и западом (*ал-магриб*)»⁶³. Этот генеалогический перечень, как и другие, не предполагает географического распределения народов.

Однако у Йакута есть и более конкретные сведения о бурджанах: «*Бурджану*: с [буквой] “джим”. Страна со стороны (т. е. из областей. — *Т.К.*) ал-хазар. Сказал: Звездочеты [говорят], что она в шестом климате, ее долгота — сорок градусов и широта сорок пять градусов; мусульмане нападали на нее в дни ‘Усмана — да благословит его Аллах!»⁶⁴. Есть мнение, что страна *бурджан* в этом отрывке должна находиться близ Кавказа — на том основании, что халиф Осман (644–656) воевал «с хазарами на территории современного Дагестана к северу от Дербента»⁶⁵. Йакут, как было сказано, собирал сведения многих живших до него авторов о местностях и народах. «Звездочеты», которые помещали бурджан в шестом климате — это ал-Фергани (IX в.)⁶⁶, ал-Идриси (XI в.)⁶⁷ и др. Координаты долготы и широты центра страны бурджан привел Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми, хотя сами цифры координат немного разнятся: у последнего — долгота 45°0', широта 52°0'⁶⁸. Зато город *Бурджан* в шестом климате имеет долготу 40°0', широту 45°0'⁶⁹. От-

⁶³ Jacut's geographisches Wörterbuch... / F. Wüstenfeld. Leipzig, 1870. Bd. III. S. 405; [*Гараева Н.*] История татар с древнейших времен в семи томах. Казань, 2006. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. С. 818.

⁶⁴ Jacut's geographisches Wörterbuch. S. 568

⁶⁵ *Хамидуллин С.И.* «Царство гуннов». С. 161.

⁶⁶ Muhammedis Filii Ketiri Ferganensis qui vulgo Al-Fraganus dicitur. Elementa astronomica, arabice et latine. Amstelodami, 1669. P. 39; *Калинина Т.М.* Сведения. С. 129, 130. Ал-Фергани помещает бурджан в шестом климате между Византией и славянами, что свидетельствует о бурджанах здесь как о придунайских болгарях.

⁶⁷ *Коновалова И.Г.* Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. Текст, перевод, комментарий. М., 2006. С. 85, 114, 135. Примеч. 21, где отмечено, что бурджаны здесь — дунайские болгары.

⁶⁸ Das Kitab Surat al-ard des Abu Ġa'far Muhammad Ibn Musa al-Huwarizmi / H.v. Mžik. Leipzig, 1926. S. 104; *Калинина Т.М.* Сведения. С. 29, 48. О данных ал-Хорезми см. ниже.

⁶⁹ Das Kitab Surat al-ard. S. 30, 105; *Калинина Т. М.* Сведения. С. 139; С. 93. Примеч. (1596).

носятся данные этих писателей, вероятнее всего, к Придунайской Болгарии (см. ниже), но никак не к кавказским землям. То обстоятельство, что Йакут назвал бурджан в числе областей Хазарии или рядом с Хазарией, говорит более всего о неясности его сведений, что подтверждается приведенной далее довольно «темной» стихотворной цитатой: «И сказал Абу Нуджайд ат-Тамими⁷⁰: “Мы начали с Гиляна и сотрясли их трон, и отряды истощились в кровопролитных сражениях (далее фраза плохо поддается переводу. — Т.К). И стали они кочевать между Румом и *бурджаном*»⁷¹. К сожалению, цитата недостаточно понятна и нисколько не проясняет здесь название народа *бурджан*.

После этой цитаты Йакут назвал еще и селение и округ Исбахана *ал-Бурдж*, и крепость *Бурдж* ар-Рассас в округе Алеппо близ Антиохии⁷². Все собранные свидетельства Йакута убеждают в том, что у этого автора не было ясного понимания этнонима *бурджан*, встреченного им в разных источниках. Поэтому опираться на его материалы, как на доказательство какого бы то ни было отчетливого местоположения народа *бурджан*, нельзя.

Подробные сведения о бурджанах содержатся в анонимном труде «Мухтасар ал-аджа'иб», о котором шла речь выше⁷³:

«Рассказ о царстве *ал-бурджан*.

Что касается *ал-бурджан*, то они из числа потомков Йунана, сына Йафета, и их царство большое и обширное, и они воюют с *ар-Рум*, *ас-сакалиба*, *ал-хазар* и *ат-турк*, и самый сильный народ в войне с ним — *ар-Рум*.

И между ал-Кустантинийа и страной *бурджан* 15 дней пути, и само царство *бурджан* имеет размеры 20 дней пути на 30 дней пути, и вся область бурджан огорожена валом, в котором есть проемы, подобные окнам, и этот вал имеет ров, а селения находятся за валом.

Люди *бурджан* — огнепоклонники, и у них нет священной книги, и их кони, которые предназначены для войны, всегда пасутся на

⁷⁰ Поэт — современник Мухаммада (ум. 657), свидетель ряда завоеваний, которого цитируют и ат-Табари, и Йакут. В литературе было также высказано предположение, что поэт на самом деле — вымышленное лицо, образ которого создал некий представитель рода тамим для утверждения активного участия тамимитов в войнах. (Я благодарю научного сотрудника Института востоковедения НАН Украины Д.А. Радивилова за вариант перевода и разыскания об этом поэте.)

⁷¹ Jacut's geographisches Wörterbuch. S. 548.

⁷² Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik. P. 58; *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. С. 75; 220. Примеч. 14.

⁷³ *Крюков В.Г.* Сообщения. С. 195–196.

пастбищах, и никто из них не садится верхом на них, кроме как во время войны, и если найдется человек, который сел верхом на боевого коня в другое время, они убивают его. Когда они выступают на войну, они строятся в ряды и помещают лучников перед собой и располагают позади строя семьи и детей»⁷⁴.

Исследователи считали эти сведения относящимися к болгарам на Дунае до времени принятия ими христианства, т. е. до 864 г.⁷⁵ За валы принимались раскопанные археологами укрепления близ Плиски, однако эта распространенная среди балканских ученых точка зрения подверглась критике со стороны чешского ученого Д. Кранджалова. Но археологами были открыты длинные валы — укрепления VII–XI вв. в Северо-Восточной Болгарии⁷⁶.

Д. Кранджалов отмечал путаницу в воззрениях ал-Мас‘уди на этнонимы *ал-бургар* и *бурджан*, а также легендарный характер сведений⁷⁷. В.Г. Крюков подметил, что речь идет о ранних болгарях-тюрках на территории Подунавья, еще не смешавшихся со славянами⁷⁸.

Есть и иные сведения о бурджанах, не связанные с византийской или латинской традицией. Ибн Хордадбех, например, упоминал местечко *ал-бурджан* в округе Ардашир Хурра в провинции Фарс (Иран). Наименование селения в некоторых источниках имеет другие формы: ал-Барджан, ал-Фурджан⁷⁹. Аналогичное имя есть в описании пути от Фарса до Исфахана; в одной из редакций сочинения Ибн Хордадбега встречается и другое название: Мурдах или Мурджан. Эти разночтения не позволяют идентифицировать топоним.

Ибн Хордадбех называл также некоего Бурджан-шаха среди правителей, имевших титул «шах» при персидском царе Ардашире

⁷⁴ Там же. С. 205.

⁷⁵ Обзор литературы см.: *Krandžalov D. Hodnota zpráv al-Mas‘ūdīho o Bulharech (na Dunaji) a Ruseh // Príspevky k medzislovenským vstahom československých dejinach. Slovenske štúdie. Bratislava, 1960. Т. III. Р. 467–495. Д. Кранджалов и В.Г. Крюков придерживались того же мнения.*

⁷⁶ *Рашиев Р. Старобългарски укрепления на Долния Дунав (VII–XI в.). Варна, 1982.*

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ *Крюков В.Г. Этноним «бурджан» у арабских авторов IX в. // Тезисы конф. аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. Вопросы истории, идеологии, философии, культуры народов Востока. Т. 1. Источниковедение и историография. М., 1981. С. 7–8.*

⁷⁹ *Kitāb al-Masālik wa’l-Mamālik. Р. 44; Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. С. 71, 75; С. 201. Примеч. 6; С. 220. Примеч. 14.*

(220–240 гг.)⁸⁰. В этом списке встречаются властители отдельных областей государства Сасанидов, в том числе кавказских, а также владельцы доменов Сасанидского государства, завоеванных при Шапуре I (241–272 гг.). В другой рукописи зафиксирована форма не *бурджан*, а *ф.р.хан*⁸¹. В перечне нет ярко выраженной системы: до Бурджан-шаха названы: владыка Йемена, затем титул неких арабских царей, далее нерасшифрованный Казаш- или карас-шах; после Бурджан-шаха назван Амукан-шах или ам-ркан-шах — весьма не очевидно, властитель Мугана в Азербайджане (встречается далее, см.), после него назван титул повелителя сабейцев — жителей Харрана, далее перечислены титулы шахов Хорасана, Мугана, Азербайджана, Кирмана, Синда и т.д. Таким образом, упоминание *бурджан* в этом фрагменте не дает возможности идентифицировать народ или царя и не относится к кавказскому региону.

Итак, пока достаточно определенно можно отнести этноним «бурджан» к праболгарам или придунайским болгарам либо бургундам; с осторожностью — к местности в Иране.

Но имя «бурджан» встречается и как название легендарного народа. Так, церковный историк Агапий Манбиджский, описывая климаты земли, писал: «Шестой климат относят к Месопотамии, одному из островов моря. Жители этого климата — *бурджаны*, славяне, а также народ женщин, которые живут в одной из областей этого климата. Мужчины с ними не живут. Они те, которые называются по-гречески амазонками, т. е. которые всегда отрезают свою правую грудь и прижигают ее, для того, чтобы она не увеличивалась, чтоб быть готовыми к войне и битве. Они называются также независимыми (?) (*харурийат*). А [их обычай таков] потому, что Самирис воевал с ними и убил всех их детей-мальчиков и они обязались по этой причине не растить своих детей-мальчиков. И воспитывают одних только девочек. Однако каждый год один раз они пересекают пределы своей страны и выходят в страну бурджан. Мужчины бурджан оплодотворяют их, и они беременеют. Затем они возвращаются в свои места. Они всегда готовы к войне и битве. Ни один

⁸⁰ Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik. P. 17; *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. С. 61.

⁸¹ *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. С. 161. Примеч. 15. Переводчица и комментатор текста Н. Велиханова предположила возможность ошибки: речь может идти о Джурджане, т. е. древней Гиркании. Она подчеркнула также, что если первый вариант верен, то и в этом случае не имеются в виду бурджаны — дунайские болгары, территория которых не входила в состав Сасанидской империи (Там же).

ученый не сомневается в этом и не отвергает истинности известий о них и того, что мы описали относительно их, и не оспаривает этого»⁸². Автор явно пытается актуализировать античную легенду об амазонках, введя названия вполне реальных народов — славян и бурджан. Но конкретизировать их местоположение в данном случае невозможно.

Другой пример актуализации старых, хотя и не легендарных, сведений находится в «Книге картины Земли» известного ученого IX в. Мухаммада ибн Мусы ал-Хорезми. Его труд был основан на «Географии» Клавдия Птолемея, жившего во II в. н.э., который перечислял географические координаты множества населенных пунктов. Ал-Хорезми изменил координаты Птолемея, но пользовался названиями из его сочинения в искаженном виде. Он отметил географические координаты для центра Германии Птолемея (*Ирманийя* ал-Хорезми) — страны славян и для центра Европейской Сарматии Птолемея (*Сарматийа*) — земли *бурджан*. Назвал он и вторую Сарматию (у Птолемея — Азиатскую), которая стала землей алан. Таким образом, названия «Германия» и «Сарматия» взяты из книги Птолемея, но ал-Хорезми дал им реальное наполнение, назвав известные в его время народы, населявшие, по его мнению, птолемевские страны Германия и Сарматия⁸³. По суждению В.Г. Крюкова, «в таблицах координат географических пунктов шестого климата и в перечне населения стран Восточной Европы упомянуты донецко-приазовские аланы — бурджан, хазары — ал-хазар, среднедонские аланы — ал-лан и меотийские языги (ал-йатиз)».⁸⁴ Европейская Сарматия Птолемея, по мнению автора, охватывала обширнейшую территорию Европы: с запада на восток — от Вислы, через систему горных гряд Центральной Европы (Бескиды, Татры, Западные Карпаты и т.д.) до Керченского пролива, западного побережья Азовского моря и речной системы Северский Донец — Нижний Дон; с севера на юг — от юго-восточной части Балтийского моря до придунай-

⁸² Kitāb al-'Unwan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, édite et traduite en français par A. Vasiliev // *Patrologia Orientalis*. Paris, 1910. Vol. V. Fasc. 4. P. 614; Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. М.; Л., 1960. Т. 1. Арабские источники VII–X вв. С. 128.

⁸³ *Mżik H.* Osteuropa nach der arabischen *Γεωγραφική ὑφήγησις* des Kl. Ptolemaios von Muhammad ibn Musa al-Huwarizmi // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Wien, 1936. Bd. 43. N. 3–4. S.173–184; *Калинина Т.М.* Сведения. С. 48, 92–93.

⁸⁴ *Крюков В.Г.* Арабская астрономическая география 1-ой половины IX в. об Азовском море, ландшафте и населении Приазовья // *Степи Европы в эпоху средневековья. Труды по археологии. Донецк, 2009. Т. 7. Хазарское время. С. 443.*

ских провинций Римской империи (Нижней Мезии и Дакии), и до южного побережья Черного моря. Автор полагает, что и во времена Птолемея, и в эпоху ал-Хорезми на этой территории проживали дунайские и донецко-приазовские болгары, которых ал-Хорезми называл *бурджанами*⁸⁵. Центр страны *бурджан* В.Г. Крюков предлагает искать в местности, находящейся к югу от античного города Истрия на берегу не существующего ныне южного устья дельты Дуная, что в данном случае связывается с придунайской Болгарией⁸⁶. Однако территория Европейской Сарматии Птолемея и координатные данные ал-Хорезми для «Сарматии — центра страны бурджан» несопоставимы, поскольку в труде ал-Хорезми нигде не обозначены границы Сарматии — земли бурджан, как и Сарматии — земли алан. В своей книге ал-Хорезми упомянут также в шестом климате город *Бурджан* с иными координатами, чем «центр страны бурджан», и эти координаты показывают территорию Придунайской Болгарии⁸⁷.

Остается не ясным, зачем украинский ученый В.Г. Крюков посвятил большую часть книги описанию этноисторической ситуации в Северном Причерноморье и Приазовье с эпохи Геродота до нашествия гуннов и далее⁸⁸. Описание геополитической ситуации, существовавшей на протяжении веков, да еще на территории якобы всегда существовавшей именно и только Украины⁸⁹ ставит под сомнение научные разыскания В.Г. Крюкова⁹⁰.

⁸⁵ Крюков В.Г. Арабская астрономическая география. С. 441–454; *Он же*. Ал-Хваризми про «Сарматію — землю бурджанів» та сусідні з нею «країни». Луганськ, 2009. С. 216–385.

⁸⁶ Крюков В.Г. Ал-Хваризми. С. 83.

⁸⁷ Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми. Избранные произведения. Ташкент, 1983. С. 301, 394 (примеч. 410).

⁸⁸ Крюков В.Г. Ал-Хваризми.

⁸⁹ Крюков В.Г. Ал-Хваризми. С. 385, 537.

⁹⁰ Так, В.Г. Крюков полагает, что упоминание населенных пунктов и рек Азовского моря в книге ал-Хорезми объясняется важным значением торговых путей, о которых имеются сведения у Феофана: «от столицы Хазарского каганата через Саркел направлялись к Азовскому морю купцы восточно-кавказского города Дербент...» (Крюков В.Г. Арабская астрономическая география. С. 443). Но Феофан умер в 818 г., а Саркел был построен в 30-х гг. IX в.!

И какая столица Хазарии имеется в виду в начале IX в.?! Местоположение Беленджера, Семендера и Итиля точно не известно; о каких путях, да еще через построенный позднее Саркел, тогда может идти речь? Какая связь между информацией Феофана и сведениями ал-Хорезми?!

Как утверждает В.Г. Крюков, ал-Хорезми называл хазар жителями Восточной Европы (Там же), но координаты пункта под названием «ал-хазар» в книге ал-Хорезми показывают территорию Средней Азии.

Основной задачей ал-Хорезми было не приведение в соответствие этнополитической ситуации времен Птолемея с эпохой ал-Хорезми, это было подчиненной и далеко не основной задачей. Ал-Хорезми выбирал пункты из труда Птолемея прежде всего по принципу выделения долготы дня и положению солнца в полдень, что являлось характерным именно для астрономической географии⁹¹, а не по значимости тех или иных пунктов в разнообразных маршрутах. Такие знания исключать нельзя, но представлять ал-Хорезми знатоком населения и путей Восточной Европы ошибочно.

Упоминание этнонима, близкого к арабо-персидскому наименованию народа *бурджан*, могло появиться вследствие традиции, восходящей к византийским и сирийским авторам: так, у Агафия Миринейского, Иордана, Прокопия Кесарийского упоминаются *вуругунды* (в переводе Н.В. Пигулевской — *бургунды*) как часть гуннов, перешедших в начале V в. Меотиду, причем не исключено, что данные относятся к некоему еще более раннему автору⁹². «Вероятно, источником служили устные рассказы, а единого письменного источника не существовало... Указания конкретных географических объектов следует считать позднейшими обработками византийских авторов, которые связали древнюю легенду с событиями своего века»⁹³.

Картографическая реконструкция части Восточной Европы по данным ал-Хорезми, представленная В.Г. Крюковым как его собственная компьютерная обработка данных ал-Хорезми, содержалась ранее в аналогичных, хотя и сделанных вручную, реконструкциях в работах Х. Мжика и Т.М. Калининой, о чем В.Г. Крюков предпочел не упоминать.

Идентификация названий из книги ал-Хорезми была проведена Х. Мжиком, К. Цегледи, Х. Даунихтом, Р. Вибером, Т.М. Калининой, А. Ахмедовым и другими учеными. Некоторые сноски имеются в трудах В.Г. Крюкова, но вся эта работа была уже давно проведена. Обращение автора к археологам, работающим на территории Придонецья и Приазовья, «подогнать» свои изыскания под сомнительные идентификации географических объектов из сочинения ал-Хорезми заставляет предостеречь тех самых археологов от ненадежных и местами просто ошибочных выводов В.Г. Крюкова.

⁹¹ *Honigmann E.* Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι. Heidelberg, 1929. S. 134–138 etc.; *Mélik H.* Idrisi und Ptolemaeus // *Orientalistische Literaturzeitung*. Leipzig, 1912. T. XV. S. 403–406; *Крчакковский И.Ю.* Арабская географическая литература // *Он же.* Избранные сочинения. М.; Л. 1957. Т. IV. С. 94–97.

⁹² *Пигулевская Н.В.* Сирийские источники по истории народов СССР // *Она же.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000. С. 319; *Артамонов М.И.* История хазар. СПб., 2001. 2-е изд. С. 117, 121.

⁹³ *Кузнецова З.С.* Легенда об олене: фольклорный характер источника // *Мнемон.* Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2003. С. 321–334.

Для исследователя средневековых письменных памятников основополагающим значением должен являться тот факт, что письменные источники избирательны и тенденциозны. ОПИСАНИЯ реальности далеко не всегда соответствуют этой самой реальности. Зачастую, если не всегда, этнонимы, использованные для воспроизведения картины мира, представляют собой конструкты⁹⁴, т. е. созданные современниками схемы для идентификации того или иного народа в соответствии с авторскими знаниями, традициями, зависимостью от более ранних источников, собственными представлениями. Многозначность этнонима *бурджан* является конкретным примером этого постулата.

Таким образом, чтобы с известной долей определенности угадать, кто такие бурджаны, надо в каждом конкретном случае выявить контекст, в котором тот или иной автор называет этот этноним, поскольку ясно, что арабские авторы использовали этноним *бурджан* для обозначения самых разных народов⁹⁵, проживавших в различных частях Европы⁹⁶. Можно предполагать с известной долей вероятности, что этноним употреблялся в силу устной традиции, известной арабским авторам, поэтому и применялся к самым различным народам.

⁹⁴ Крадин Н.Н. Археологические культуры и этнические общности // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2009. Вып. 5. С. 16–17.

⁹⁵ Я выражаю глубокую признательность научному сотруднику Ин-та археологии РАН В.С. Флёрову за критические замечания.

⁹⁶ В книге Р.Г. Кузеева было высказано предположение, растиражированное впоследствии как научно-популярной, так и исследовательской литературой, и в частности башкирским историком С.И. Хамидуллиным (см. выше), о тождестве башкирского племени бурзян и этнонима *бурджан* арабо-персидских источников (Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 133, 139–141 и далее). Автор был этнографом и, хотя он привлекал данные ал-Мас'уди, ал-Бируни, Гардизи и др. (где упоминаются баджгарты в разных вариациях, а не бурджаны), не мог провести источниковедческий анализ текстов. Ссылки на труды Н.А. Аристовой 1896 г. и А. Рамзи 1907 г., ставшие библиографической редкостью, не могут считаться доказательством, а тезис «бурджаны были тюрками, и их происхождение связано со Средней Азией и более восточными областями» (Там же. С. 139) не подтверждается данными арабских источников (см. выше). Известия Абу-л-Фиды также опираются на сведения более ранних авторов, которые необходимо дополнительно исследовать. Эти обстоятельства нисколько не умаляет общей важной роли книги Р.Г. Кузеева в вопросах разработки истории башкирского народа. Более взвешенный подход к проблеме намечен в книге: История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. / Отв. ред. Х.Ф. Усманов. Уфа, 1996 («Отождествление бурджан с башкирами-бурзянами нуждается в дополнительных, более детальных, этимологических подтверждениях» — С. 93).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов Д.* Образуване на българската народност. София, 1981.
- Артамонов М.И.* История хазар. СПб., 2001. 2-е изд.
- Большаков О.Г.* История Халифата. М., 2010. Т. IV. Апогей и падение арабского Халифата.
- Васильев А.А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов. СПб., 1998.
- [*Велиханова Н.М.*] Комментарии // *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. / Пер. с араб., комм., исследование, указатели и карты Н. Велихановой. Баку, 1986.
- Гараева Н.* Арабские географы и путешественники о Волжской булгарии // История татар с древнейших времен в семи томах. Казань, 2006. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. С. 676–744, 752–818.
- Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870.
- Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. М.; Л., 1960. Т. 1. Арабские источники VII–X вв.
- Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / Пер. с араб., коммент., исследование, указатели и карты Наили Велихановой. Баку, 1986.
- История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. / Отв. ред. Х.Ф. Усманов. Уфа, 1996.
- Калинина Т.М.* Кораническая и устная традиция о местоположении народов Йаджудж и Маджудж // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 119–123.
- Калинина Т.М.* Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. М., 1988.
- [*Калинина Т.М.*] Ал-Фазари // Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. II (VII–IX вв.).
- Кляшторный С.Г.* Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2004.
- Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.
- Коновалова И.Г.* Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. Текст, перевод, комментарий. М., 2006.
- Корсунский А.Р., Гюнтер Р.* Упадок и гибель Западной Римской Империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.) М., 1984.
- Крадин Н.Н.* Археологические культуры и этнические общности // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2009. Вып. 5.
- Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература // *Он же*. Избранные сочинения. М.; Л., 1957. Т. IV.
- Крюков В.Г.* Арабская астрономическая география 1-ой половины IX в. об Азовском море, ландшафте и населении Приазовья // Степи Евро-

- пы в эпоху средневековья. Труды по археологии. Т. 7. Хазарское время. Донецк, 2009.
- Крюков В.Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // ДГ. 1981 год. М., 1983.
- Крюков В.Г.* Ал-Х'варизми про «Сарматію — землю бурджанів» та сусідні з нею «країни». Луганськ, 2009.
- Крюков В.Г.* Этноним «бурджан» у арабских авторов IX в. // Тезисы конф. аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. Вопросы истории, идеологии, философии, культуры народов Востока. М., 1981. Т. 1. Источниковедение и историография.
- Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. М., 1974.
- Кузнецова З.С.* Легенда об олене: фольклорный характер источника // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2003.
- Материалы по истории Азербайджана из Тарих-ал-камиль (полного свода истории) Ибн-ал-Асира / Пер. проф. П. Жузе. Баку, 1940.
- Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми.* Избранные произведения. Ташкент, 1983 (на узб. яз.).
- Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- Пигулевская Н.В.* Сирийские источники по истории народов СССР // *Она же.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000.
- Рашиев Р.* Старобългарски укрепления на Долния Дунав (VII–XI в.). Варна, 1982.
- Хамидуллин С.И.* Булгаро-бурджанская проблема в свете арабо-персидских, армянских и византийских источников // Межрегиональная научно-практическая конференция, посвященная 115-летию со дня рождения А.З. Валиди Тогана: Научное наследие А.З. Валиди Тогана и современные проблемы федерализма в России (5-е Валидовские чтения). Уфа, 2005.
- Хамидуллин С.И.* «Царство гуннов» и княжество Бурджан // Вопросы истории. 2011. № 3.
- Шихсаидов А. Р.* Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986.
- Шмидт А. Н.* Материалы по истории Средней Азии и Ирана // Ученые записки Института востоковедения АН СССР. М.; Л., 1958. Т. XVI.
- Annales quos scripsit Abu Djafar... at-Tabari cum aliis / Ed. M.J. de Goeje.* Lugduni Batavorum, 1879. Ser. II. T. 3.
- Canard M.* Récit tiré de Tanukhî (X siècle), *Al-Faradj Ba'd ash-Shidda*, la délivrance après l'angoisse (I, 138–147) // Byzance et les musulmans du Proche Orient. London, 1973.
- Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhâni... / Ed. M.J. de Goeje.* Lugduni Batavorum., 1885.

- Honigmann E.* Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι. Heidelberg, 1929.
- Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur / C.J. Tornberg. Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851. Vol. I.
- Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte / F. Wüstenfeld. Göttingen, 1850.
- Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qūbi. Historiae / M. Th. Houtsma. Leiden, 1883. T. I.
- Jacut's geographisches Wörterbuch... / F. Wüstenfeld. Leipzig, 1870. Bd. III.
- Janin R.* Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. Paris, 1964. 2 ed.
- Kitāb al-A'lāk an-nafisa VII auctore Abū Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1892.
- Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kasim 'Obaidallah ibn 'Abdallah Ibn Khordadbeh... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1889.
- Das Kitāb Surat al-ard des Abu Ğa'far Muhammad Ibn Musa al-Huwarizmi / H.v. Mžik. Leipzig, 1926.
- Kitāb at-tanbīh wa'l-ischrāf auctore al-Masūdi... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1894.
- Kitāb al-'Unwan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éditée et traduite en français par A. Vasiliev // Patrologia Orientalis. Paris, 1910. Vol. V. Fasc. 4.
- Krandžalov D.* Hodnota zprāv al-Mas'ūdīho o Bulharech (na Dunaji) a Ruseh // Príspevky k medzislovanským vstahom československých dejinach. Slovanske štúdie. Bratislava, 1960. T. III.
- Lewicki T.* Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków. T. I; Wrocław; Warszawa; Kraków, 1969. T. II. Cz. 1.
- Maçoudi.* Les Prairies d'or / Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1863–1867. T. I–IV.
- Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903.
- Muhammedis Filii Ketiri Ferganensis qui vulgo Al-Fraganus dicitur. Elementa astronomica, arabice et latine. Amstelodami, 1669.
- Mžik H.* Idrisi und Ptolemaeus // Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig, 1912. T. XV.
- Mžik H.* Osteuropa nach der arabischen Γεωγραφική ὑφήγησις des Kl. Ptolemaios von Muhammad ibn Musa al-Huwarizmi // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien, 1936. Bd.43. H. 3–4.
- Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. London, 1942.

Tatjana Kalinina

THE ETHNONYM «BURDJAN» IN THE WRITINGS
OF THE ARAB MEDIEVAL GEOGRAPHERS (VARIANTS
OF CORRELATION OF VERBAL AND WRITTEN
TRADITION)

The article is devoted to the problem of identification of the ethnonym “burdjan”, which can be found in the books of medieval Arab authors. The analysis of these data leads to the conclusion of polysemy of the names of the people and the application of the ethnonym to the different peoples of Europe: the prabulgars, the bulgars on the Danube and the burgundians. Sometimes Arab writers tell the mythical histories about burdjans. The article contains critical remarks in the address of the works of recent historians, who study this name without the necessary research and come to biased conclusions.

Key words: Burdjans, the burgundians, the prabulgars, the bulgars on the Danube, Arabic medieval authors.

ЕСТЬ ЛИ У МЕДИЕВИСТА «УСТНЫЕ ИСТОЧНИКИ»?

По мнению автора, в распоряжении медиевиста, как правило, вообще нет «устных источников». Когда речь идет о средневековых «устных источниках», имеется в виду информация, изначально почерпнутая из устных источников, но сохранившаяся только в письменном виде. Фольклор является формой народной историографии, но не источником, на основании которого возможно реконструировать реальные события.

Ключевые слова: устные источники, медиевистика, фольклор, письменный текст, историография.

Первой ступенью классификации источников является их деление по принципу физической природы на вещественные, звуковые и кинетические. Письменные источники являются родом в типе вещественных источников, а устные (человеческая речь) представляют собой род в типе звуковых источников. Слова и предложения, услышанные от друзей, знакомых, сослуживцев, случайных прохожих, попутчиков, ораторов, лекторов и т.п., служат источником информации. Она доходит до сознания слушателя в более или менее искаженном виде. Редко кому удается запомнить весь услышанный текст дословно. Возникают пропуски. Кроме того, сознание слушателя перерабатывает услышанное на свой лад. Возникают смысловые искажения.

Устная информация передается либо тем же устным способом, либо фиксируется письменно. Во втором случае она перестает быть устным источником, а является уже письменным текстом. Такую запись устной информации следует изучать по законам исследования письменного источника. Если голос говорящего записывается механическим устройством, устный текст воспроизводится, конечно, более точно, чем в записи мемуариста или историка. Однако любая запись делает из звукового источника вещественный, а следовательно, превращает устный источник в письменный.

Когда устная речь касается текущих событий, историк современности, услышавший какие-то сведения, может использовать их в своем исследовании как устный источник. На такой источник обычно не делают точных ссылок и редко указывают автора устного сообщения. «Преданья старины глубокой», передаваемые из поколения в поколение народными сказителями и песенниками, нельзя рассматривать в качестве устного источника для историка, изучаю-

шего отдаленные эпохи. Он, конечно, может воспринять на слух голос сказителя, но это будет голос современного ему человека, а не человека изучаемого им времени. Любая форма записи сказаний делает их из устного источника письменным, причем таким, который служит в первую очередь для изучения времени записи, а не истории описываемых в ней событий.

Устные сказания я бы назвал не источником по истории давних времен, а формой народной историографии. Ныне вошел в моду термин «историописание». Такое славянофильское определение «историографии» («историописание» есть перевод на русский язык греческого термина «историография») выглядит несколько необычным на фоне заполнения нашей лексики новыми иностранными словами и их производными. Термин «историография» вообще-то не нуждается в переводе. Он давно употребляется в двух смыслах. Под «историографией» подразумеваются, во-первых, изложение истории (=«историописание»), во-вторых, специальная дисциплина, изучающая историю развития исторической науки. Введение термина «историописание» покончит с этой двусмысленностью «историографии», перечеркнув первое, древнее значение данного слова и сохранив за ним только второе. Тогда Н.М. Карамзин будет историописателем и лишится звания придворного историографа, а В.Е. Иллерицкий сможет остаться историографом, не будучи историописателем.

«Устная история» была формой своеобразного «историописания» без писания. Когда специалисты по истории древнего мира и средних веков говорят об «устных источниках», они в большинстве случаев имеют в виду те «устные источники», которыми пользовались не они сами, а авторы дошедших письменных произведений отдаленной эпохи. Медиевисту надо долго и упорно работать над текстом, чтобы установить, какой у средневекового автора мог быть устный источник. Часто попытки такого рода не дают уверенного результата, хотя и порождают оригинальные гипотезы.

Sergey Kashtanov

DOES A MEDIAEVALIST POSSESS “ORAL SOURCES”?

The author asserts that, as a rule, a mediaevalist has absolutely no “oral sources” at his disposal. When someone speaks of mediaeval “oral sources”, he just means the information derived from some oral source

but preserved only as a written text. Folklore is a form of popular historiography, but not a source which would give an opportunity to reconstruct real history.

Key words: oral sources, medieval studies, folklore, written text, historiography.

Ю.А. Клейнер

УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ И ТРАДИЦИЯ ФИКСИРОВАННЫХ ТЕКСТОВ

Одна из главных проблем изучения текстов, дошедших до нас в записи (эпос, саги), связана с тем, что черты, свойственные, как считается, исключительно устности, обнаруживаются в произведениях, которые не восходят к периоду устного бытования. По этой причине данные черты не могут использоваться в качестве критерия при определении характера текстов (устный — письменный). Следует отметить, однако, что эти черты в большинстве своем относятся не столько к отдельным текстам, сколько в целом к традиции. Устная традиция, основывающаяся на принципе «сочинения в процессе исполнения», предполагает отсутствие фиксированного текста (М. Пэрри, А.Б. Лорд) и, как следствие этого, осознанного авторства (М.И. Стеблин-Каменский). Сама идея записи приходит вместе с литературой; соответственно, записанный текст автоматически переводится в иную традицию, предполагающую фиксированность и авторство, реальное или предполагаемое. В этой ситуации может быть записан и текст созданный «в процессе исполнения», который будет восприниматься как авторский. Такие тексты, хотя и не предполагающие устного бытования, но построенные по традиционным правилам, могут использоваться в качестве материала для изучения соответствующей устной традиции, но не как источник при реконструкции «исторического фона», искажаемого этими правилами.

Ключевые слова: устность, устная традиция, традиция фиксированных текстов, авторство, исторический фон, реконструкция.

Двойной барьер отделяет современного человека от древних литературных памятников: символы, посредством которых эти памятники выражены, т. е. слова, и символы этих символов, т. е. письменное отражение слов.

М.И. Стеблин-Каменский «Мир саги».

В числе аксиом, на которые опирается исследование традиционной словесности, существенное место занимает тезис о «периоде устного бытования», предшествующем фиксации эпоса, былин, саг, скальдических стихов и т.п. Вопросы, которые с неизбежностью возникают в связи с этим, касаются формы устного бытования, соотношения устного и письменного текстов, отражения ими действи-

тельности и, как следствие, возможности использования таких текстов в качестве исторического источника.

Классический пример записей, сделанных в заведомо бесписьменном обществе и представляющих собой документированный случай устного бытования и идеальный образец устного текста, — песни, собранные М. Пэрри и А.Б. Лордом в Югославии. Эти записи послужили основой теории, известной как «(устно-)формульная», или «теория Пэрри — Лорда»¹. Одна из задач, которые ставили перед собой ее создатели, состояла в том, чтобы «найти доказательства устного характера гомеровских поэм»², возникших и на протяжении нескольких веков просуществовавших — предположительно — в бесписьменном обществе. Главный вопрос, на который искали ответ Пэрри и Лорд, — обладает ли сказитель какими-то феноменальными способностями или пользуется совершенно незнакомой нам техникой сложения, позволяющей воспроизводить тексты значительной протяженности³. Под «способностями» понимается, прежде всего, память, в связи с чем А.Б. Лорд замечает: «ученые сумели призвать к себе на помощь “феноменальную память”, которая столь “бесспорно засвидетельствована” у неграмотных людей. Им казалось, что текст может передаваться от поколения к поколению неизменным или с незначительными изменениями, вызванными ошибками памяти. Этот миф не утратил своей силы и по сей день. Основная ошибка ученых, придерживающихся этой точки зрения, проистекает из их веры в то, что в устной традиции существует постоянный текст, который в неизменном виде передается из поколения в поколение»⁴.

О том, что именно так представляла устное бытование традиционная филология, можно судить по следующему высказыванию А. Хойслера: «Песня шествовала от одной редакции к другой, как от одного издания к другому... непрерывно изменяющееся, но все еще стойкое творение. ... [Л]ишь изредка происходила такая переделка, которая представляла собой существенно новую ступень»⁵. К таким переделкам относится варьирование в зависимости от метрических условий отрезков стихотворного текста объединенных

¹ В среде сторонников она известна еще просто как «Теория» (*The Theory*).

² Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994. С. 13.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960. С. 70.

единой «основной мыслью», т. е. *формульность*⁶, и неразрывно связанная с ней тематическая структура, свойственная текстам данной традиции, также допускающая вариативность, заданную правилами ее поэтического языка⁷. Это позволило говорить об особой технике сложения гомеровских поэм, которые Пэрри определил сначала как просто традиционные, а затем — как традиционные и устные⁸. Последнее предположение выдвигалось в качестве рабочей гипотезы, обосновывавшей сопоставление гомеровского эпоса с юнацкими песнями. Наличие данной техники в живой устной традиции подтвердило правомерность такого сопоставления и позволило сформулировать центральное положение теории, согласно которому эта техника используется для *сочинения в процессе исполнения*, т. е. воссоздания (а не буквального воспроизведения заученного) текста при каждом исполнении (соотв. передаче и усвоении) в устной традиции, что и исключает возможность использования в ней фиксированного текста. Такова вкратце суть теории, основывавшейся, прежде всего, на формальных характеристиках традиционных поэтических текстов.

Содержательная сторона произведений традиционной словесности (не обязательно метризованных) легла в основу «теории неосознанного авторства», разработанной М.И. Стеблин-Каменским преимущественно на древнегерманском материале, поразившем его «глубоким внутренним несходством... с литературой нашего времени». В связи с этим был задан вопрос: «Не осовремениваем ли мы древние памятники, не вчитываем ли мы в них то, что им совершенно чуждо, применяя к ним такие понятия, как... “художественная форма”, “авторский замысел”, “оригинальность”, “художествен-

⁶ Ср. определение формулы: «Группа слов, регулярно используемая в одних и тех же метрических условиях для выражения данной основной мысли» (*Лорд А.Б. Сказитель*. С. 42).

⁷ Ср. определения темы: «структурная единица, имеющая собственное семантическое наполнение, но неразрывно связанная со своей формой, пусть даже постоянно меняющейся и многообразной» (*Лорд А.Б. Сказитель*. С. 83) и «группы понятий и представлений, регулярно используемых при передаче сюжета в формульном стиле традиционной поэзии» (там же); ср. также: «сюжетная единица... регулярно используемая сказителем, не только в данной песни, и в целом в поэзии» (*Lord A.B. Homer and Huso II: Narrative Inconsistencies in Homer and Oral Poetry // Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1938. Vol. 69. P. 440).

⁸ Об эволюции воззрений М. Пэрри на традиционность и устность см.: *Foley J.M. The Theory of Oral Composition. History and methodology*. Bloomington; Indianapolis, 1988. P. 1–35.

ность”, “реалистичность”?)⁹. Все эти понятия напрямую связаны с идеей *авторства*, которое является обязательной составляющей письменной *литературы* и отсутствует в *традиционной словесности*¹⁰. Поскольку авторство предполагает наличие текста, созданного конкретным автором, и наоборот, фиксированный текст предполагает реального или потенциального создателя, этот вывод полностью согласуется с основным положением теории Пэрри — Лорда.

Теория М.И. Стеблин-Каменского была замечена главным образом германистами, прежде всего российскими¹¹; формульная же теория получила чрезвычайно широкое распространение, особенно после выхода в 1960 г. книги Лорда «Сказитель»¹². Многие тогда занялись поисками признаков устности в своем собственном материале — древнеанглийском эпосе, средневерхненемецкой «Песни о Нибелунгах», испанской «Песни о моем Сиде», русских былинах и т.д.¹³ Широкий охват традиционного материала находился в согласии с задачей, сформулированной в 1935 г. М. Пэрри: «Установленные... основные принципы устной формы... могут служить отправной точкой при сравнительном изучении устной поэзии с целью выяснить, как образ жизни того или иного народа порождает поэзию данного типа и данной степени совершенства»¹⁴.

«Установление основных принципов» не снимает вопросов, связанных с письменной формой, в которой дошли до нас произведения древней и средневековой словесности. Распространение на них характеристик текстов несомненно устного бытования вызвало ряд

⁹ *Стеблин-Каменский М.И.* Становление литературы // *Он же.* Труды по филологии. СПб., 2003. С. 428.

¹⁰ Отличие литературы от словесности описано (на наш взгляд, исчерпывающе) С.С. Аверинцевым в его работе «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность”» (Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971). Важнейший признак, различающий эти два вида творчества — допущение (соотв. недопущение) «рефлексии над собственными результатами» (Указ. соч. С. 209).

¹¹ Положение мало изменилось даже после перевода работ Стеблин-Каменского на английский язык, что по-видимому отражает отношение к идеям, родившимся за Железным занавесом.

¹² *Lord A.B.* The Singer of Tales. Cambridge (Mass.), 1960.

¹³ Самая полная и наиболее авторитетная библиография (на год публикации) работ, относящихся к устной теории — *Foley J.M.* Oral-Formulaic Theory. An introduction and annotated bibliography. New York, 1985. Развитию формульной теории, начиная с 1986 г., отражает журнал “Oral Tradition”, все выпуски которого доступны сейчас в интернете: <http://journal.oraltradition.org/>. Там же можно найти ссылки на важнейшие работы, касающиеся различных аспектов бытования устной традиции.

¹⁴ *Лорд А.Б.* Сказитель. С. 15.

возражений, которые лишь отчасти объясняются консерватизмом унитариев, не допуская превращения «вдохновенного Гомера» в одного из многих носителей непрерывной традиции. Гораздо более серьезной оказалась критика, основывающаяся на материале изначально письменных текстов, демонстрирующих черты, свойственные, как считалось, исключительно устности¹⁵, в первую очередь наличие того, что, казалось бы, подпадало под определение формулы. Основания для такой критики дали отчасти сами авторы устной теории и, еще более, те из их последователей, кто отождествлял устность с формульностью, а формулы с застывшими клише, т. е. именно с тем, что недопустимо в устной традиции¹⁶. У такого смешения понятий была своя история, основанная на изучении текстов, бытовавших в среде, где устная традиция сосуществовала с развитой письменной культурой. Смещение понятий и критериев (прежде всего письменной культуры при оценке устности), иначе говоря, обращение к «здоровому смыслу» здесь почти неизбежно. Также неизбежны и противоречия, проистекающие из смешения двух точек зрения — исследователя традиции и ее носителя, — которые, как и «здоровый смысл» того и другого, не обязательно совпадают. Эти противоречия касаются причин и процедуры записи текстов устной традиции и, в конечном счете, самого понятия «устность».

Показательно в этом отношении название статьи Д.С. Лихачева, «Устные истоки художественной системы “Слова о полку Игореве”», где говорится не столько об отражении в памятнике механизмов устной *традиции*, сколько об использовании конструкций, свойственных устной *речи*, ср.: «По летописи, главным образом, мы и можем судить об устной речи XI–XIII вв.»¹⁷; или: «Летописец вносит в свою летопись жизненно реальную речь»¹⁸. Под *речью* здесь понимается ‘конкретное высказывание’ (текст), но она же

¹⁵ *Benson L.* The Literary Character of Anglo-Saxon Formulaic Poetry // Publications of the Modern Language Association. 1966. Vol. 81. P. 334, note 4.

¹⁶ В этом и состоит суть традиционного поэтического языка как особой коммуникативной системы; подробнее см.: *Клейнер Ю.А.* Язык эпической традиции в синхронии и диахронии // Поэтика традиции: Сборник научных трудов / Под ред. Я.В. Василькова и М.Л. Кислиера, предисл. Ю.А. Клейнера. СПб., 2010. С. 18–44; *Кислиер М.Л.* Что это такое — язык поэтической традиции. В поисках подхода к языку греческой поэтической традиции // Поэтика традиции. С. 45–67.

¹⁷ *Лихачев Д.С.* Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // *Он же.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. 2-е изд., доп. Л., 1985. С. 185.

¹⁸ Там же. С. 186.

может означать и 'тип текста' (жанр), для оценки которого используются эти устные вкрапления, ср.: «эти *речи* [обращение князей к дружине. — *Ю.К.*] свидетельствуют о высокой культуре устной воинской речи»¹⁹ (курсив мой. — *Ю. К.*); или: «В них чувствуется и княжеская ласка к дружинникам в назывании их “братьями”, и отчетливое представление о воинской чести и чести родины, и мудрость воина. Но они поражают также стройностью и исключительным лаконизмом выражения»²⁰. Интерпретация «от жанра (типа текста, в данном случае летописи) к высказыванию (тексту)» как бы обосновывает использование образцов «устной речи» в качестве исторического источника, ср.: «Приводимые слова... исторически важны. Их произносят не безымянные лица, а лица исторические. Слова эти важны как часть самой действительности. Они не подчинены литературным функциям. ... Элемент «сочинительности» в летописи сведен до минимума. Летопись — прежде всего историческое произведение и прямая речь в ней — также исторична и документальна»²¹. То же затем распространяется на произведение, предполагающее «элемент сочинительности», ср.: «Образная русская речь XI–XII вв. во многом определила собой поэтическую систему “Слова о полку Игореве”. Нельзя думать, что между обыденной речью и речью поэтической лежит непреодолимая преграда»²². Такое допущение убирает и преграду между текстом (независимо от его жанровой принадлежности) и внетекстовой действительностью, что было свойственно исторической школе эпосоведения²³, и, в сущности, лишает смысла само понятие «традиция» как совокупность текстов, устных или письменных.

Еще одно уточнение, которое необходимо сделать в этой связи, касается устности как способа представления текста. Напомним, что при обсуждении проблемы передачи пространственных текстов в отсутствие письменности альтернативой особой техники сложения были «феноменальные способности сказителя», т. е. попросту

¹⁹ Там же. С. 183.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 187.

²² Там же. С. 193. Из того, что писал Д.С. Лихачев много лет спустя об этикете средневекового автора, следует скорее, что такая преграда существует (ср.: *Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы*. М., 1979. С. 90).

²³ См. об этом: *Путлов Б.Н. Историзм былинного эпоса и проблема исторической эволюции жанра // Он же. Эскурсы в историю и теорию славянского эпоса*. С. 69–106.

неординарная память. Ею несомненно обладала группа людей (каста), в задачи которых входила буквальная передача текста, обычно сакрального. Такая передача также рассматривается как часть устной традиции, ср.: «...устная традиция играла исключительную роль в культурной жизни Индии. Запоминание наизусть, устная передача — чрезвычайно распространенная практика в Индии <...> И древнейшие памятники индийской культуры сложились и перешли из поколения в поколение в устной традиции» (курсив мой. — Ю.К.)²⁴. Такие тексты были устными в том смысле, что они не фиксировались на письме, но они, конечно же, не относятся к устной традиции, несовместимой с «запоминанием наизусть»²⁵. В данном случае правильнее говорить об «устной фиксации», по сути не отличающейся от фиксации письменной. Проблема отождествления полученных при такой фиксации текстов с некоторой традицией («письменные — устные?»), возникающая при недостаточно строгом использовании термина «устность» (и «традиция»), снимается при введении понятия «традиция фиксированных текстов», которая и противопоставляется собственно устной традиции. Это заставляет по-новому взглянуть и на вопрос о соотношении традиций и их разграничении, и на проблемы, связанные с созданием фиксированного текста, причинами и условиями записи и т.п.

Процесс записи изображается либо как «диктовка» («некто» обращается к сказителю с просьбой «надиктовать», т.е. произнести без музыкального аккомпанеента текст песни), либо как «самозапись» (грамотный сказитель делает то же, но сам по себе)²⁶, или как новый тип творчества («сказитель с пером в руке»). Последнее, как считают, не касается сути творчества, а сводится просто к технической замене способа представления текста. Такой подход лежит в основе притягательной, на первый взгляд, идеи «переходных текстов» и спонтанного перерастания устной традиции в письменную. Но, как отмечает в этой связи А.Б. Лорд, «[н]ачиная с римлян, народы Европы заимствовали литературные традиции и превращали их в свои собственные. Заимствованная литературная традиция

²⁴ Эрдман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 37.

²⁵ Это не означает, что память не играет никакой роли в сказительской практике, но его память организована особым образом, неотделимым от формульной техники. В несколько упрощенном виде это представлено в работе: Fry D.K. The Memory of Caedmon // Oral Traditional Literature. A Festschrift for Albert Bates Lord. Columbus (Oh.), 1981. P. 280–293.

²⁶ См.: Лорд А.Б. Сказитель. С. 147–148.

вытесняла исконные устные традиции, а вовсе не развивалась из них. <...> Устная традиция не превращалась в традицию книжного эпоса и не переносилась в нее. Но на каком-то этапе письменной фиксации подвергается и текст, предположительно относящийся к собственно устной традиции, в связи с чем и возникает проблема разграничения»²⁷.

Процедура создания фиксированного текста отражена в следующем отрывке из «Саги о Тидреке Бернском»: «О великих событиях прошлого нужно сначала расспросить, а потом удержать узнанное в памяти. Если же кто хочет узнать... длинные саги, те, которые лучше других, но и из памяти легче уходят, нужно их записать»²⁸. В этом высказывании можно выделить два значения слова «сага». Как указывает М.И. Стеблин-Каменский, «[и]сходным... было... 'сказанное', 'высказывание'»²⁹. Расспрашивают о событиях того, кто знает о них, и ответ, независимо от развернутости или структурированности, является «сагой» (в приведенном значении)³⁰. Кроме того, это слово обозначало 'сами события, о которых повествуется', а также 'повествование'³¹, которое предполагало некоторую протяженность и, главное, структуру, воспроизводимость которой позволяет отнести данное повествование к определенному жанру, а тот, в свою очередь, — к традиции. Иначе говоря, слово «сага» может отражать содержательную сторону 'высказывания', т.е. сведения, которыми — реально или потенциально — обладают все члены данного сообщества. К *традиции* же относятся только саги, строящиеся по правилам, т.е. с помощью «особой техники сложения», которой владеют лишь некоторые члены этого сообщества³².

Еще одно свидетельство того же — слова «я велел записать древние рассказы, которые слышал от мудрых людей» в «Прологе» «Круга Земного»³³. В комментарии к этому месту говорится: «можно заключить, что пролог был написан позднее, чем саги, входящие

²⁷ Лорд А.Б. Сказитель. С. 158.

²⁸ Þiðreks Saga af Bern / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1961. Bls. 3.

²⁹ Стеблин-Каменский М.И. Мир саги // *Он же*. Труды по филологии. СПб, 2003. С. 139.

³⁰ Сагой в этом смысле является, например рассказ, услышанный в детстве Светонием «об истинной причине этого предприятия от... деда, который знал о ней от доверенных придворных» (*Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. Калигула. М., 1964. С. 19.).

³¹ Стеблин-Каменский М.И. Указ. соч. С. 139.

³² Например, Светоний.

³³ *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980. С. 9.

в «Круг Земной», а также, что автор не писал, а диктовал»³⁴. Сходный комментарий дан и к тому месту, где говорится «Теперь я велю написать про исландцев»: «Данное место... можно понять так, что кто-то диктовал это произведение кому-то»³⁵.

Аналогом диктовки в современном смысле, предполагающей наличие дословно воспроизводимого текста, является «устная фиксация»; ее при желании можно усмотреть, например, в истории о некоем исландце из «Пряди об исландце-сказителе» по «Гнилой коже», который «каждое лето ездил на тинг и каждый раз *заучивал* [у Халльдора Сноррасона] *часть саги* [о походе за море] конунга Харальда» (курсив мой. — Ю.К.), которую потом рассказывал конунгу на Рождество. Обсуждая возможные источники саги, Т.Н. Джаксон³⁶ вполне аргументированно отдает предпочтение самому конунгу Харальду, объясняя, почему исландец ссылается на Халльдора, и почему конунг (автор рассказа) этого не оспаривает. Такова «историческая правда». Для нас в данном случае важно, что в качестве источника называется не текст, а рассказчик, и что конунг отзывается о саге, говоря: «она ничуть не хуже, чем то, о чем в ней рассказывается»³⁷. Эта оценка основывается на двух критериях — достоверности фактов (сага = история) и форме их изложения (сага = правильный текст). Факты становятся текстом, благодаря искусству конкретного сказителя, который может сослаться на своего предшественника в подтверждение достоверности рассказа³⁸, но не станет повторять его текст дословно. (Словом *заучить*, переведен глагол *meta*³⁹, которому в данном контексте, скорее всего, соответствует используемый в русской фольклористике глагол ‘усвоить’.) Можно вспомнить слова А.Б. Лорда: «идеалом является хорошо и точно переданная достоверная история»⁴⁰, относящиеся к произведениям устной традиции и одновременно раскрывающие смысл характеристики саги, которая достойна записи: «лучше других».

³⁴ Там же. С. 633, примеч. 1.

³⁵ Там же. С. 147; 647, примеч. 110.

³⁶ Джаксон Т.Н. Путь саги // ВЕДС. XX: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2008. С. 56–62.

³⁷ Там же. С. 57.

³⁸ Там же. С. 59.

³⁹ См.: Cleasby R., Gudbrand Vigfusson. An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957. P. 453. Указано Т.Н. Джаксон. В статье Т.Н. Джаксон использован перевод по изданию: Исландские саги. СПб., 1999. Т. II.

⁴⁰ Лорд А.Б. Сказитель. С. 82.

Пример, сходный с «Кругом земным», — «Сага об Ингваре Путешественнике», восходящая к книгам, которые «монах Одд Мудрый велел сложить по рассказам мудрых людей»⁴¹. Восстанавливая процесс сложения дошедшего до нас текста, Г.В. Глазырина выделяет следующие этапы: (а) возникновение и начало бытования устных сказаний о походе Ингвара⁴², (б) создание Оддом письменного текста на латинском языке на основе сказаний, пришедших из Швеции на шведском языке и бытовавших в Исландии на исландском⁴³, (в) «перевод» на исландский язык⁴⁴. Для понимания механизмов этого процесса чрезвычайно существенна оговорка, касающаяся слова «перевод»: «речь должна идти не о переводе, но об использовании текста Одда... при работе по созданию произведения на древнеисландском языке. Текст Одда... может считаться одним из источников («Саги об Ингваре». — Ю.К.)... но не ее исходным вариантом. Главным же источником для создателей саги могла и должна была оставаться устная традиция, что подтверждается их комментарием в эпилоге: “мы слышали, как рассказывали эту сагу”»⁴⁵.

Не менее важен в связи с проблемой создания фиксированных текстов вопрос, «был ли Одд лишь инициатором работы, или он сам создавал, конструировал текст»⁴⁶. Независимо от ответа (в данном случае он положительный), этот вопрос обращает внимание на роль создателя письменного текста, являющегося связующим звеном между двумя сосуществующими традициями — устной и письменной: не автора (он лишь фиксировал то, что могло уйти из общей традиционной памяти), но и не просто писца, поскольку он не обязатель-

⁴¹ Глазырина Г.В. О формировании текста «Саги об Ингваре» // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. М., 1999. С. 47.

⁴² Глазырина Г.В. О формировании текста. С. 53; ср.: «Устные сказания возникли задолго до того, как они были оформлены в устную сагу. В тексте произведения есть свидетельство, что первые истории об Ингваре рассказывались самими участниками похода» (Указ. соч. С. 49).

⁴³ Глазырина Г.В. О формировании текста. С. 53–54; ср.: «Текст Одда основывался на нескольких устных вариантах сказания... и представлял собой контаминацию этих рассказов. Об этом свидетельствует упоминание во фрагменте о том, что Одд у каждого из них “взял то, что ему показалось наиболее интересным”. Эта же фраза указывает на значительную вариативность сказаний об Ингваре». (Указ. соч. С. 51).

⁴⁴ Глазырина Г.В. О формировании текста. С. 55.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 50.

но опирался на уже имеющийся письменный источник⁴⁷. Он должен был обладать способностью оценить содержательную сторону саги (рассказа) и понимать устройство саги (текста), а значит, был связан и с устной традицией, но сам не (обязательно) был сказителем, у которого «характер творчества... диктуется потребностями безостановочного исполнения»⁴⁸. В этом контексте слова «я велел записать» в прологе «Круга Земного» могут означать просто распоряжение зафиксировать на письме рассказ о событиях («сагах»), а также, что исполнителем был грамотный человек, осведомленный об этих событиях и знающий правила построения повествования о них («саги»). «Автором» же мог считать себя заказчик, который, естественно, и сам мог бы создать такой текст, тем более, если он выступает в качестве «редактора»: следит за ходом работы («Теперь я велю...»), сводит записи воедино и пишет или диктует пролог.

Сходную процедуру записи можно предположить и для поэтических текстов, также «реконструируемых» писцом, знакомым с традиционной техникой настолько, чтобы воспроизвести текст на письме, но не (вос)создать его «в процессе исполнения» перед слушателями. Это и отличало его от традиционного сказителя, который, в зависимости от запросов слушателей⁴⁹ или просто их настроения⁵⁰, мог менять содержание текста или его протяженность прямо по ходу исполнения. У писца, не связанного временными ограничениями, протяженность текста определяется, в большой степени, и техническими возможностями, ср.: восемь строк «Гимна Кэдмона» на полях «Церковной истории» Беды Достопочтенного или 2376 стихов

⁴⁷ Ср.: «...он (автор «Круга Земного». — Ю.К.) не отличал источника от его пересказа... а также — пересказа устного источника от пересказа письменного источника» (Стеблин-Каменский М.И. «Круг Земной» как литературный памятник // *Снорри Стурлусон. Круг Земной*. М., 1980. С. 587).

⁴⁸ Лорд А.Б. Сказитель. С. 80.

⁴⁹ Так, гусляр Майсторович, песни которого записывали Пэрри и Лорд, «туркам... пел мусульманские песни или песни собственного сочинения, но так, что в них побеждали мусульмане», тогда как «в обществе сербов, он пел сербские песни» (Лорд А.Б. Сказитель. С. 31).

⁵⁰ Например, в кафане «если уезжать не хочется... крестьянин может остаться на всю ночь и уехать только утром. Для сказителя это наилучшее время: правда, слушатели его постоянно меняются, зато у них есть деньги, и они готовы наградить его за труды. <...> Иногда сказители выступают на свадьбах, где им приходится еще труднее: мешает пение лирических песен и танцы молодежи. Лучшее время для исполнителей «старин» наступает вечером, когда старики уже не следят за играми и не болтают с соседями, а хотят спокойно посидеть и послушать сказителя» (Лорд А.Б. Сказитель. С. 27–28).

древнеанглийского «Бытия» в Codex Junius⁵¹. Вновь процитируем А.Б. Лорда: «Тексты, получаемые таким образом, не совсем обычные: это не тексты нормального исполнения, но в то же время это тексты чисто устные; самые лучшие из них совершеннее текстов нормального исполнения»⁵².

Сказанное не противоречит тому, что устная традиция не перерастает в письменную. Сама по себе письменность действительно является лишь техническим средством фиксации текста; главное же — это идея фиксации, которая приходит в общество вместе с литературой, создавая условия, когда «письменной фиксации подвергается текст, относящийся к устной традиции». Таким образом, «фиксация» относится не только к области этнографии, когда записывается текст, «сочиненный в процессе исполнения», но и литературы, где фиксированность неразрывно связана с идеей авторства. В этой ситуации создатель фиксированного текста, человек письменной культуры, соприкасающийся с устной традицией, по характеру своей деятельности сходен с фольклористом, работающим в полевых условиях⁵³, а по задачам — скорее с автором, создающим текст, претендующий на уникальность, т.е. не предполагающий изменений в процессе исполнения. При отсутствии обязательного условия оригинальности или, по крайней мере, стремления к ней⁵⁴, автором может счесть себя просто создатель фиксированного текста, в иных условиях рассматривавшийся просто как писец.

В этом диапазоне «писец — автор», огромном с точки зрения сегодняшнего дня, находится восприятие себя создателем текста: автором *переписанных* «Руководств» Доната считается Беда Достопочтенного.

⁵¹ Наличие двух текстов — главный довод в пользу устных истоков «Гимна»: текст, который был записан примерно через 50 лет после предположительно первого исполнения, не мог сохраниться в неизменном виде до момента записи. С точки зрения устной теории, это не мог быть тот же текст. Это обстоятельство проглядел Ф.П. Магун (см.: *Kleiner Yu. The Singer and the Interpreter: Caedmon and Bede // Germanic Notes. 1988. Vol. 19. No 1/2. P. 5–6; Клейнер Ю.А. «Легенда о призвании певца» с точки зрения формульной теории // Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. (К дню рождения О.А. Смирницкой): Сборник научных статей. М., 2008. С. 287).*

⁵² Лорд А.Б. Сказитель. С. 147.

⁵³ Фольклорист, работающий в полевых условиях, обычно опирается на знание данной традиции и, таким образом, в каком-то смысле, «реконструирует» устный текст, см.: *Клейнер Ю.А. Устная традиция и письменная культура // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. Отдел второй: In memoriam. СПб., 2003. С. 315.*

⁵⁴ Лорд А.Б. Сказитель. С. 59.

почтенный⁵⁵, но анонимен исландский «Первый грамматический трактат», гениальный создатель которого полагал, что записывает общеизвестные истины⁵⁶. Здесь же оказывается Кюневульф, самый загадочный (наряду с легендарным Кэдмоном⁵⁷), персонаж в истории древнеанглийской литературы⁵⁸, заявивший о себе вкраплением имени в несколько произведений. Принадлежность Кюневульфу к церковной латинской культуре обосновывается тематикой его произведений, прежде всего мотивом «креста», использованным и в поэме «Видение креста», также иногда приписываемой Кюневульфу. В ней, кроме того, усматривают стилистическое сходство с его подписными произведениями. Однако сходные мотивы и темы традиционной поэзии предполагают и сходное воплощение их. Более показательны поэтому отступления от традиционных схем, например, в «автобиографической части» эпилога «Елены», самого совершенного из подписанных Кюневульфом произведений. В нем традиционная древнеанглийская аллитерация весьма искусно сочетается с рифмой, само наличие которой свидетельствует о подлинности революционного преобразовании, вряд ли произошедшем без влияния извне, т. е. скорее всего, со стороны латинской поэзии, принадлежащей к монастырской письменной (авторской) «традиции фиксированных текстов».

Очень важен в этом отношении имеющийся в подписанной Кюневульфом поэме «Юлиана» призыв «к каждому человеку из рода людского, который эту песнь произнесет, чтобы он меня... по имени вспомнил ... и Господа попросил, чтобы мне... помощь даровал» (*bidde ic monna gehwone / gumena synne / þē þis gied wræce // þæt hē mēc... / bī noman mīnum // gemune... / and Meotod bidde / þæt mē... / helpe gefremme*) (718b–722). У. Шефер, исследовавшая вопрос о взаимоотношении двух традиций, письменной и устной, в поэзии Кюневульфа, замечает, что форму *wræce* в этом отрывке, которую она переводит как ‘случится, продекламирует’ (“may recite”), не

⁵⁵ См.: Клейнер Ю.А. Латинская грамматическая традиция в Англии VIII–XI вв. (Беда, Алкуин, Эльфрик) // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985. С. 67.

⁵⁶ См.: Кузьменко Ю.К. Средневековые исландские грамматические трактаты // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985.

⁵⁷ В отличие от Кюневульфа, «пометившего» свои произведения, о Кэдмоне мы знаем от Беды Достопочтенного (*Historia ecclesiastica gentis anglorum* IV: 24).

⁵⁸ Неизвестно ни место (Петтерборо, Линдисфарн?), ни время жизни (VIII в., IX в., ок. 1000 г.?). Произведения его содержат черты как северных нортумбрийских, так и центральных мерсийских диалектов.

обязательно связывать с «исполнением», поскольку «в Средние века люди, даже наедине с собой, имели обыкновение читать вслух»⁵⁹. В этом уточнении, подчеркивающем принадлежность Кюневульфа к книжной традиции, в сущности, нет необходимости: такой призыв мог быть обращен только к *читателю* (а не к аудитории) и мог исходить только от *автора* (а не от *безымянного* сказителя)⁶⁰.

Прямое указание на книгу как на источник информации содержится в «Судьбах апостолов»: «...wē þæt gehyrdon // þurg halige bēc» ‘мы это знаем (букв. «слышали») из священных книг (букв. ‘через книги’)». Это относится к деяниям апостолов, т. е. к «истории», изложение которой местами демонстрирует практически буквальное совпадение с «Беовульфом», ср.:

«Беовульф» (Beow. 1–3):

*Hwæt! Wē Gārdena in geārdagum
ðeodcyniga ðrym gefrūnon
hū þā æðelingas ellen fremedon*

Истинно! Мы славных данов во время оно,
О добрых конунгов славе слышали,
Как те отважные подвиги совершали.

«Судьбы апостолов» (FA 1–3):

*Hwæt! Ic þysne sang siðgeomor fand
on seocum sefan, samnode wīde
hu þa æðelingas ellen cyðdon*

Истинно! Я ту песнь, утомленный дорóгой,
Душою усталый, сложил/пропел повсюду
Как те отважные доблесть показывали.

Эти совпадения традиционны лишь на первый взгляд, и Ч.Л. Ренн совершенно справедливо охарактеризовал «Судьбы апостолов» как «произведение, ничем не примечательное в литературном отношении»⁶¹. Если под «литературным отношением» понимать соответствие правилам древнеанглийской поэтики, т. е. «формульного стиля», легко заметить, что формульно-тематическая структура «Беовульфа» отвечает всем признакам, которыми эти понятия характеризуются в произведениях подлинно устной традиции⁶², полностью подтверждая одно из главных положений устной теории: «в песне

⁵⁹ *Schaefer U. Hearing from Books: the Rise of Fictionality in Old English Poetry // Vox Intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages. Madison (Wisc.), 1991. P. 128.*

⁶⁰ Ср. обращение Эльфрика к «тому, кто захочет переписать его “Грамматику”»: «Я прошу... во имя Господа, чтобы он ее сверил тщательно по этому образцу, так как я не имею власти над теми, кто ошибки внесет при небрежной переписке; за это он отвечает, а не я» (обсуждение этого в связи с проблемой средневекового авторства, см.: *Клейнер Ю.А. Латинская грамматическая традиция. С. 75*).

⁶¹ *Wrenn C.L. A Study of Old English Literature. London, 1967. P. 128.*

⁶² Ср.: «формулы... способны изменяться, порождая множество... новых формул» (*Лорд А.Б. Сказитель. С. 15–16*). Определение темы: см. примеч. 7.

нет ничего, что не было бы формульным»⁶³. Прежде всего, это означает, что каждое слово служит для заполнения некоторой позиции, свойства которой описаны данной формулой, и что каждая формула и каждая тема предполагают дальнейшее формульно-тематическое развертывание в целый текст. Так, *hwæt* в зачине героической песни предполагает далее формулу с опорным словом⁶⁴ *ge-frignan* ‘узнавать’: [*wē*]... *þrym gefrūnon* («Беовульф»), *feor and nēah gefrigen habað* («Исход»). Христианский эпос начинается с призыва славить Господа: *Nū sculon hergan* ‘мы должны славить’ («Гимн Кэдмона»), *Ūs is riht... þæt wē herigen* («Бытие») ‘должно, чтобы мы славили’. Такой же зачин был бы уместен и в «Судьбах апостолов», однако, это произведение начинается с *hwæt*⁶⁵, которое потом повторяется дважды, оба раза там, где в «Беовульфе» используется «тематический разделитель» *þā* ‘затем, итак’. В целом, «группы слов» в «Судьбах апостолов», пусть даже служащие для выражения той же «основной мысли», что аналогичные группы в «Беовульфе» (*Lof wīde sprang, mīne gefrege* и т.п.), используются скорее как готовые блоки для заполнения метрической позиции⁶⁶, практически не выполняя текстообразующей функции.

Впрочем, «плохим» мог быть и текст подлинно устной традиции. И, наоборот, следование традиционным правилам демонстрируют несомненные шедевры того же Кюневульфа («Елена») или произведения, «отмеченные печатью книжной традиции». Отчасти в связи с такими произведениями А.Б. Лорд обсуждает проблему «переходных текстов», подчеркивая, что это касается «не периода перехода от устного стиля к письменному или от неграмотности к грамотности, а именно *текста*, являющегося созданием творческого ума конкретного индивида»⁶⁷. В качестве такого «индивида» рассматривается устный поэт, который сам записывает свои произведения, т.е. берет на себя функции собирателя. Результат — «весьма несовершенный текст, не позволяющий по достоинству оценить ни песню, ни сказителя»⁶⁸. Это

⁶³ Лорд А.Б. Сказитель. С. 60.

⁶⁴ Термин П.А. Гринцера.

⁶⁵ Так же, как поэма «Андрей» (ср.: *Hwæt! Wē gefrūnan*), несмотря на свой христианский сюжет, относящаяся к традиции героического эпоса и не случайно названная «героическое житие» (*Foley J.M. The Singer of Tales in Performance. Bloomington; Indianapolis, 1995. P. 183*).

⁶⁶ См. определение формулы в примеч. 6.

⁶⁷ Лорд А.Б. Сказитель. С. 147.

⁶⁸ Там же. С. 147.

лишний раз подтверждает, что «[и]спользование письменности для фиксации устных текстов не оказывает никакого влияния на устную традицию»⁶⁹; но не исключает обратного, а именно, возможности обращения к устной традиции литературного поэта.

Одним из самых ярких примеров сложения стихов, предполагающих книжное бытование, по правилам устного эпоса является творчество владыки и господаря Черногории Петра Негоша (1813–1851), издавшего сборник песен о войнах черногорцев с турками («Огледало српско»), куда входят песни самого Негоша, его дяди, владыки Петра I Петровича, и записи сказителей, сделанные самим составителем и его учителем С. Милутиновичем⁷⁰. Примечательно, что состав сборника определен в результате кропотливых и многолетних поисков и сопоставлений, причем определен не до конца, поскольку на текстах «лежит отпечаток руки составителя», который «руководствовался собственными вкусами — не только поэта, но и гуслира»⁷¹. Добавим, что в отличие от гуслира, который не «возвращается к записанному тексту и не меняет в нем слова и строки, даже имея такую возможность»⁷², Негош, воспроизводя формульную технику в фиксированном тексте, не должен был прибегать к главному свойству формулы — «полезности», под которой понимается необходимость (возможность) использовать формулу (точнее, формульную технику) для непрерывного сложения песни⁷³. То же, по-видимому, относится и к Кюневульффу, с одной только оговоркой: в отличие от Негоша, Кюневульфф мог не осознавать границы между устной и литературной традицией, воспринимая каждый текст как «авторский»⁷⁴, и, не задумываясь о происхождении этого текста, мог опираться на любые источники, письменные или устные (как это делал до него Снорри)⁷⁵.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ См.: Путилов Б.Н. Негош и черногорская эпическая традиция // *Он же*. Экскурсы в историю и теорию славянского эпоса. СПб., 1999. С. 249.

⁷¹ Там же.

⁷² Лорд А.Б. Сказитель. С. 146.

⁷³ См.: Лорд А.Б. Сказитель. С. 80 и др.

⁷⁴ Ср. сделанное переписчиком примечание к «Гимну Кэдмона» на полях «Церковной истории» Беды Достопочтенного: *Primo cantavit Cademon istud Carmen* (см.: Kleiner Yu. The Singer and the Interpreter. P. 4–5; Клейнер Ю.А. «Призвание певца» с точки зрения формульной теории. С. 291, примеч. 20).

⁷⁵ В их числе мог быть «Мартиролог» Беды Достопочтенного или даже списки, использованные при его подготовке (См.: Hamilton G.L. The Sources of *The Fates of the Apostles* and *Andreas* // *Modern Language Notes*. 1920. Vol. 35. No 7. P. 385–395), но вряд ли — «кодекс Беовульфа» из собрания Роберта Коттона.

Общим же для Кюневульфа и Негоша было то, что оба (вос)создавали тексты, которые могли бы складываться в процессе исполнения (и которые мог бы включить в свой репертуар устный сказитель), переводя их в иную сферу бытования, где эти тексты «обретают жизнь, независимую от их создателя»⁷⁶. Такие тексты и имел в виду А.Б. Лорд, говоря, что «на каком-то этапе письменной фиксации подвергается и текст, предположительно относящийся к собственно устной традиции».

В таком тексте будут регулярно повторяющиеся и зависимые от метрических условий «группы слов», допускающие вариативность, которую можно представить в виде «системы подстановок», т. е. формул. В использовании их для опровержения устной теории проявляется желание четко разграничить две традиции или, наоборот, доказать, что такого разграничения не существует. Проблема, в значительной мере, надумана, поскольку граница проходит не между текстами, а между традициями, в которых эти тексты бытуют. Бытование же, помимо техники, включает восприятие текста и его оценку — слушателями (в устной традиции) и читателями (произведения литературы). Сменивший сферу бытования при фиксации текст автоматически наделяется всеми признаками литературного произведения, включая авторство, не обязательно подлинное с современной точки зрения. Такой текст можно *читать*, отыскивая в нем «авторский замысел», «оригинальность» и т.п., но можно и воспринимать «изнутри», т. е., с точки зрения традиции, в которой он бытовал (= мог бытовать), т. е. анализировать, опираясь на правила *поэтического языка* этой традиции или же реконструируя эти правила. Соответственно, «группы слов» могли отражать как сказительскую практику, где их использование предполагало «полезность», так и создание письменного текста в литературной традиции, не стремящейся к оригинальности. Не свидетельствуя о принадлежности каждого конкретного текста к одной из двух традиций, «группы слов» дают отчетливое представление о структуре формулы и формульной структуре традиционного текста.

Принадлежность текста к письменной традиции не нужно доказывать, о ней свидетельствует сам факт записи. В тексте могут содержаться дополнительные сведения о традиции, к которой он принадлежит, например, обращение к читателю (см. выше) или цита-

⁷⁶ Opland J. Anglo-Saxon Oral Poetry. A study of the tradition. New Haven, 1980. P. 159.

ция, возможная только в традиции фиксированных текстов, ср.: *sva segir í Sigurðarkviðu* — «так говорится в “Песни о Сигурде”» в «Саге о Вэльсунгах» (VS XXIX / СВ XXXI) или *svá segir í Völuspá* — «так говорится в “Прорицании Вэльвы”» в «Младшей Эдде» (SE/МЭ: LI). Что же касается устности, то бесспорное свидетельство ее может исходить только от очевидца, прежде всего, того, кто записывает текст устного исполнения. В записи могут быть только более или менее вероятные указания на возможную устность, например, высказывания типа «мы слышали, как рассказывали эту сагу», являющиеся своего рода аналогом «обращения к читателю».

К «устным приемам» может относиться расширение повествования, как в случае рассказа о поединке Беовульфа с Гренделем, повторяющегося дважды — в виде описания (Beow. 662–709) и «речи» самого Беовульфа (Beow. 1963–2151), где называется имя его соратника, убитого чудовищем: *Hondscōh*. Насколько существенна эта деталь, равно как и внутренняя форма имени («варежка») не очень ясно. То, что имя (будь то «варежка» или *Scyld* — ‘щит = защита = родоначальник данов’) является частью традиции, несомненно, хотя бы потому, что оно использовано в традиционном тексте. Вопрос в том, является ли оно элементом традиционной поэтики или сохраняется в нем в качестве исторической реалии, которую «народ стремился бережно сохранить» (наряду с «географическими названиями и исторической канвой») ⁷⁷. Второе допущение находится в явном противоречии, например, с этнонимом «даны» (*Dene*); в «Беовульфе» они могут быть ‘северными, западными или южными’ (*Norþ, West, Sūþ*) в разных с точки зрения аллитерации (на *n, w* и *s*) контекстах. (Тот же довод применим и к имени *Hondscōh*, аллитерирующему с *hild*.)

Пример реалистического подхода к традиционному тексту — датировка. Так, слово *mereowiongas* в «Беовульфе» (2921), интерпретированное как ‘Меровинги’, дало основание Дж. Бахлехнеру в 1849 г. датировать поэму временем «не позднее 752 г.», когда эту династию сменили Каролинги ⁷⁸. Но как заметил самый авторитетный издатель «Беовульфа» Фр. Клебер, «поскольку традиция вполне могла про-

⁷⁷ Лихачев Д.С. «Единичный исторический факт» и художественное обобщение в русских былинах // Славяне и Русь: [к 60-летию акад. Б. А. Рыбакова]. М., 1968. С. 435.

⁷⁸ Это было принято в 1920 Ф. Либрманом, в 1921 г. Р.У. Чемберсом и в 1929 г. А. Брандлем (*Bjork R.E., Obermeier A. Date, Provenance, Author, Audience // A Beowulf Handbook. Lincoln (Nebraska), 1997. P. 18*).

должать использовать это имя и после падения династии (в 751 г.), упоминание его не содержит никакой информации о хронологии событий»⁷⁹. Консерватизм традиции постоянно проявляется в использовании ею вышедших из употребления реалий, а также архаизмов и форм, заимствованных из разных диалектов, что было предметом обсуждения еще в рамках «гомеровского вопроса», с которого, собственно, и началась история устной теории⁸⁰. Точно так же, сказитель, оставаясь в границах собственной — устной — традиции, может использовать новую лексику⁸¹ и новые сюжеты⁸². Ни то, ни другое не служит указанием на верхнюю границу создания, но лишь на время фиксации конкретного исполнения песни. Все это свидетельствует об открытости устной традиции, а значит, о неприменимости к ней таких понятий, как плагиат или заимствование. И то, и другое предполагает наличие фиксированного текста и традиции с иными правилами бытования, допускающими, среди прочего, обращение к фольклорным источникам, ср.: «многие сведения летописи имеют в своей основе сведения, почерпнутые из былин», и «летописцы рассматривали былины как... исторический источник»⁸³. Из этого не следует обратное: создателям былин не нужно обращаться к письменному источнику за подтверждением историчности описываемого в былине события.

Открытость и подвижность устной традиции, с одной стороны, и ее подчиненность весьма жестким правилам, с другой, не означают ни полной свободы сказителя, ни, наоборот, отсутствия у него творческого начала. И то и другое подчиняется «идеалу» — «достоверной истории, переданной хорошо и точно» *с точки зрения данной традиции*. Традиция определяет форму повествования, неразрывно связанную с понятийной схемой⁸⁴, и задает границы последней. Эта

⁷⁹ Beowulf and the Fight at Finnsburg / Ed. F. Klaeber. Lexington (Mass.), 1950. P. CVIII.

⁸⁰ См.: Лорд А.Б. Сказитель. С. 20.

⁸¹ «Калоши» на князе Владимире или «шелковый чулочек» на княжне Марфе Всеславне (см.: Клейнер Ю.А. Стяги и копыя (к поэтике эпических реалий) // Висы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон. М., 2011. С. 158–159).

⁸² Ср., например «Песню о царе (американском президенте. — Ю.К.) Вильсоне» в репертуаре упоминавшегося уже Майсторовича или «Песню о Милмэне Пэрри» (см.: Лорд А.Б. Сказитель. С. 32, 294–297).

⁸³ Лихачев Д.С. «Единичный исторический факт» и художественное обобщение. С. 435.

⁸⁴ Ср. в этой связи определение «темы»: «структурная единица, имеющая собственное семантическое наполнение, но неразрывно связанная со своей формой, пусть даже постоянно меняющейся и многообразной» (Лорд А.Б. Сказитель. С. 83).

схема может реализовываться полностью, например, от первотворения до гибели богов и возрождения мира в эддическом «Прорицании Вёльвы» (Vsp) или частично — с конкретизацией отдельных событий («Речи Вафтруднира») или введением частных эпизодов («похищение молота» в «Песни о Трюме»), характеристик персонажей («Перебранка Локи») и т.п. Она может быть представлена в виде самостоятельной песни («Перебранка Локи») или замедляющей повествование вставки-«ретардации» (перебранка в «Первой песни о Хельги убийце Хундинга», Нкв I)⁸⁵, подтверждая тем самым, что протяженность текста может определяться условиями исполнения.

Понятийной схемой обусловлено и различное расположение текстуально сходных элементов, ср.: *ár var alda* — внутри песни (Vsp 3; ‘в начале времен’) и в зачине (Нкв I, 1: ‘в давние дни’), указывая на древность данного эпизода относительно прочих событий творения и на абсолютную древность события, соответственно. «Эпическая дистанция», отделяющая событие от реальности, может иметь и пространственное выражение⁸⁶, например, в виде фантастической географии, использующей реальную топонимику: *Пучай-река* рядом с *Киевом*, отделенным от остальной *Руси* «утесами»; *алатырь-камень* и т.п.; ср. путь Садко из Новгорода через Верейское море в Золотую орду или эддический *Myrkviðr*. Как заметил в этой связи Б.Н. Путилов, «...так ли уж бережно сохранены имена, если для идентификации былинных персонажей в наши дни приходится мобилизовать данные ряда исторических дисциплин (а результат все равно проблематичен)? И чего стоит сохранность иных географических названий, если сказители помещают соответствующие города, реки и даже страны на эпической карте, которая и в средние века была бы признана фантастической?»⁸⁷.

Персонажи, реальные с точки зрения современного исследователя, не создают подлинного исторического фона, именно потому что сведения о них черпаются из источников, находящихся за пределами эпической реальности. Такой подход характерен для исследователей, современных не столько хронологически, сколько типологически.

⁸⁵ Подробнее см.: *Клейнер Ю.А.* Сюжет — песнь — традиция // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100-летию М.И. Стеблин-Каменского. М., 2004. С. 161–172.

⁸⁶ Крайний случай синонимии временных и пространственных характеристик — *за тридцать земель* и *опсе ирон а time* в сказке.

⁸⁷ *Путилов Б.Н.* Историзм былинного эпоса и проблема исторической эволюции жанра. С. 89.

При подготовке сочинения Константина Багрянородного, например, «[в] сборе материала участвовало несомненно много людей. <...> Каждый исследователь понимал свою задачу в меру собственного разумения и компетентности. Некоторые шли... по наиболее легкому пути: подбирать то, что было более доступным или отвечало их собственным вкусам»⁸⁸. Такой же, в сущности, попыткой сокращения эпической дистанции, т. е. взглядом на традицию «извне», является отождествление германских конунгов и племен в древнеанглийском «Видсиде»: *Ætla weold Hunum, / Eormanric Gotum* ‘Этла правил гуннами, Эрманрик — готами’ (18)⁸⁹. Эддическая традиция, для которой «месть за сестру важнее, чем гибель готской империи»⁹⁰, конечно же, не отождествляла Ёрмунрека и его *предшественника* Атли с Эрманарихом (†375) и Аттилой (†453).

В этой ситуации не имеет смысла обсуждать, был ли брондинг *Breoca* из «Видсида» (25) соперником Беовульфа в состязании (Beowulf 506–586), или пытаться ответить на вопрос, заданный некогда К. Леви-Строссом: «...где кончается мифология и начинается история?»⁹¹. Последнее предполагает упорядочение традиционного материала (но не «генеалогическую циклизацию»⁹²) и связывание традиционных персонажей единой родословной. Провести же границу между конунгами «реальными» (т. е. имеющими предположительно исторических прототипов) и их восходящими к Одину предками возможно только при взгляде на традицию «извне».

Взгляд «изнутри» и, значит, «из традиции в историю», отражает реплика традиционного слушателя былины: «Как сказка? ...старина это. При ласковом князе Владимире было»⁹³. (На такие же примеры,

⁸⁸ *Литаврин Г.Г.* Введение // *Константин Багрянородный. Об управлении империей*. М., 1989. С. 23.

⁸⁹ Ср.: «...никак нельзя быть уверенным в том, что все те сказания и исторические факты, которые с таким трудом по крупицам восстанавливаются современными исследователями, еще помнились во времена “Видсида”» (*Смирницкая О.А.* Видсид // *Древнеанглийская поэзия*. М., 1982. С. 252).

⁹⁰ *Хойслер А.* Германский героический эпос. С. 349.

⁹¹ *Lévy-Strauss C.* *Myth and Meaning*. Toronto, 1978. С. 38. Несколько далее (С. 42–43) Леви-Стросс признается: «Я готов поверить, что в нашем собственном мире история заменила мифологию, выполняя ту же функцию». В этом контексте и к собственно мифу, и к истории приложимо высказывание М.И. Стеблин-Каменского: «для тех, кто создавал миф, он был объективной реальностью» (*Стеблин-Каменский М.И.* Миф // *Он же.* Труды по филологии. С.241).

⁹² См.: *Ярхо Б.[И.]*. Сказание о Сигурде и Нифлунгах на скандинавском севере // *Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо*. М.; Л., 1934. С. 30–91.

⁹³ *Харузина В.Н.* На Севере: Путевые воспоминания. М., 1890. С. 71.

приводимые А.Ф. Гильфердингом, ссылается Д.С. Лихачев, замечая: «Для сказителя и его слушателей былина рассказывает прежде всего правду, историю»⁹⁴. Вряд ли возможно отождествлять «правду» с «историей», т. е. с более или менее обоснованным представлением о «правде», применительно к эпосу, которому свойственна правда особого рода, названная М.И. Стеблин-Каменским «синкретической», т. е. нерасчленимое сочетание исторической и художественной правды⁹⁵.)

Максимально приблизиться к устной традиции извне, или — что то же самое — отойти от нее на максимально допустимое расстояние, мог, разве что, поэт/сказитель/историк Негош, который брал свой материал от информантов из традиционной среды, «стариков и воевод, участников битв»... которых он «расспрашивал об отдельных сражениях»⁹⁶. Негош «упорядочил взаимоотношения песен с историей, выстроив их в виде частей единой эпопеи, объединив не просто хронологией, но внутренним движением истории. <...> [Э]попея давалось начало <...> [Э]попея доводилась до самых последних лет и как бы заканчивалась»⁹⁷. Все это чуждо подлинно устной традиции, равно как и датировка песен (до месяца), ср.: «Те песни XIX века, которые начинаются с даты, несомненно, вышли из-под пера писателя, а не из уст сказителя»⁹⁸. Тем не менее, с даты начинается устная «Песня о Милмэне Пэрри»⁹⁹, лишний раз свидетельствуя о том, что наблюдения, касающиеся устности, не носят абсолютного характера и что каждое из них, по отдельности, не может использоваться в качестве критерия различения двух традиций, особенно в условиях неизбежного их сосуществования, возникших едва ли не с появлением письменности.

В основе разграничения устной и письменной традиции лежит комплекс признаков, который создатели формульной теории и теории неосознанного авторства представили в виде *идеальной модели*, где все элементы связаны отношениями внутри текста, а также

⁹⁴ Лихачев Д.С. «Единый исторический факт» и художественное обобщение в русских былинах. С. 432.

⁹⁵ Стеблин-Каменский М.И. Миф. С. 278.

⁹⁶ Путилов Б.Н. Негош и черногорская эпическая традиция. С. 246.

⁹⁷ Там же. С. 248.

⁹⁸ Лорд А.Б. Сказитель. С. 151. Синхронизация события и текста в поэзии скальдов обеспечивает, наряду с формой, осознанность скальдического авторства.

⁹⁹ У хильаду деветој стотини / И тридесет и трејој години — ‘В тысяча и девятисотом / тридцать и третьем году’ (Лорд А.Б. Сказитель. С. 294).

между текстом, его создателем и аудиторией. В устной традиции три ее составляющие предполагают друг друга. Это, в свою очередь, означает тождественность традиционных знаний (идеологии, эстетических установок) у сказителей и их аудитории и равноправие синхронных с точки зрения данной традиции текстов, в которых воплощаются эти знания и установки. Все тексты связывает единый принцип — сочинение в процессе исполнения, — который лежит в основе как механизмов бытования, общих для фольклора в целом, так и техники, специфичной для отдельных фольклорных жанров. Хотя бы по этой причине, произведения, относящиеся к каждому из них (эпос, сага, сказка) нельзя представить в виде последовательности напластований, в конечном счете восходящих к реальному бытию¹⁰⁰.

Используя сведения, недоступные сказителю и писцу, можно реконструировать некоторые глубинные смыслы, утраченные традицией, но нельзя вернуть их в произведение, созданное на определенном этапе бытования этой традиции по законам ее поэтического языка.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 205–266.
- Беовульф / Пер. В.Г. Тихомирова // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 27–178.
- Видсид / Пер. В.Г. Тихомирова // Древнеанглийская поэзия. М., 1982. С. 14–22.
- Гай Светоний Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей. М., 1964.
- Глазырина Г.В.* О формировании текста «Саги об Ингваре» // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. М., 1999. С. 47–55.
- Джаксон Т.Н.* Путь саги // ВЕДС. XX: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2008. С. 56–62.

¹⁰⁰ Ср.: «Эпическое произведение сперва рассказывало только о том, что было. <...> Затем, с течением времени события и исторические лица все больше трансформировались, все больше обрастали вымыслом. Произведение переходило в другой жанр, с другой степенью и другим качеством художественного обобщения. Появлялась былина. <...> Следующий этап нарастания вымысла в сюжете превращал былинку в богатырскую сказку» (*Лихачев Д.С.* «Единичный исторический факт» и художественное обобщение. С. 435).

- Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994.
- Кисилиер М.Л. Что это такое — язык поэтической традиции. В поисках подхода к языку греческой поэтической традиции // Поэтика традиции: Сборник научных трудов / Под ред. Я.В. Василькова, М.Л. Кисилиера. Предисл. Ю.А. Клейнера. СПб., 2010. С. 45–67.
- Клейнер Ю.А. Латинская грамматическая традиция в Англии VIII–XI вв. (Беда, Алкуин, Эльфрик) // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985. С. 62–76.
- Клейнер Ю.А. Устная традиция и письменная культура // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. Отдел второй: *In memoriam*. СПб., 2003. С. 314–320.
- Клейнер Ю.А. Сюжет — песнь — традиция // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100-летию М.И. Стеблин-Каменского. М., 2004. С. 161–172.
- Клейнер Ю.А. «Легенда о призвании певца» с точки зрения формульной теории // Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. (К дню рождения О.А. Смирницкой): Сборник научных статей. М., 2008. С. 282–294.
- Клейнер Ю.А. Язык эпической традиции в синхронии и диахронии // Поэтика традиции: Сборник научных трудов / Под ред. Я.В. Василькова, М.Л. Кисилиера. Предисл. Ю.А. Клейнера. СПб., 2010. С. 18–44.
- Клейнер Ю.А. Стяги и копыя (к поэтике эпических реалий) // Висы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон. М., 2011. С. 157–166.
- Кузьменко Ю.К. Средневековые исландские грамматические трактаты // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985. С. 77–97.
- Литаврин Г.Г. Введение // Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989. С. 18–31.
- Лихачев Д.С. «Единый исторический факт» и художественное обобщение в русских былинах // Славяне и Русь: [к 60-летию акад. Б.А. Рыбакова]. М., 1968. С. 429–435.
- Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- Лихачев Д.С. Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Он же. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. 2-е изд., доп. Л., 1985.
- Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Путилов Б.Н. Историзм былинного эпоса и проблема исторической эволюции жанра // Он же. Экскурсы в историю и теорию славянского эпоса. СПб., 1999. С. 69–106.
- Путилов Б.Н. Негош и черногорская эпическая традиция // Он же. Экскурсы в историю и теорию славянского эпоса. СПб., 1999. С. 244–264.
- Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1934.

- Смирницкая О.А. Видсид. Примечания // Древнеанглийская поэзия. М., 1982. С. 250–261.
- Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980.
- Старшая Эдда / Пер. А.И. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 181–356.
- Стеблин-Каменский М.И. «Круг Земной» как литературный памятник // Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 581–592.
- Стеблин-Каменский М.И. Мир саги // Он же. Труды по филологии. СПб., 2003. С. 125–222.
- Стеблин-Каменский М.И. Миф // Он же. Труды по филологии. СПб., 2003. С. 223–292.
- Стеблин-Каменский М.И. Становление литературы // Он же. Труды по филологии. СПб., 2003. С. 427–490.
- Харузина В.Н. На Севере: Путевые воспоминания. М., 1890.
- Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960.
- Эрдман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Ярхо Б.[И.]. Сказание о Сигурде и Нифлунгах на скандинавском севере // Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1934. С. 30–91.
- Andreas and The Fates of the Apostles: Two Anglo-Saxon narrative poems / Ed. with introd., notes, and glossary by G. Ph. Krapp. Boston; New York; Chicago; London, 1906.
- Benson L. The Literary Character of Anglo-Saxon Formulaic Poetry // Publications of the Modern Language Association. 1966. Vol. 81. P. 334–341.
- Beowulf and the Fight at Finnsburg / Ed. Frederic Klaeber. 3rd ed. Lexington (Mass.), 1950.
- Bjork R.E., Obermeier A. Date, Provenance, Author, Audience // A Beowulf Handbook. Lincoln (Nebraska), 1997. P. 13–34.
- Cleasby R., Gudbrand Vigfusson. An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957.
- Foley J.M. Oral-Formulaic Theory. An introduction and annotated bibliography. New York, 1985.
- Foley J.M. The Theory of Oral Composition. History and methodology. Bloomington; Indianapolis, 1988.
- Foley J.M. The Singer of Tales in Performance. Bloomington; Indianapolis, 1995.
- Fry D.K. The Memory of Caedmon // Oral Traditional Literature. A Festschrift for Albert Bates Lord. Columbus (Oh.), 1981. P. 280–293.
- Hamilton G.L. The Sources of the Fates of the Apostles and Andreas // Modern Language Notes. 1920. Vol. 35. No 7. P. 385–395.
- Klaeber F. Introduction // Beowulf and the Fight at Finnsburg / Ed. F. Klaeber. Lexington (Mass.), 1950. P. IX–CLXXXIV.
- Kleiner Yu. The Singer and the Interpreter: Caedmon and Bede // Germanic Notes. 1988. Vol. 19. No 1/2. P. 2–6.

- Lévy-Strauss C.* Myth and Meaning. Toronto, 1978.
- Lord A.B.* Homer and Huso II: Narrative Inconsistencies in Homer and Oral Poetry // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1938. Vol. 69. P. 439–445.
- Lord A.B.* The Singer of Tales. Cambridge (Mass.), 1960.
- Opland J.* Anglo-Saxon Oral Poetry. A study of the tradition. New Haven, 1980.
- Die Prosaische Edda im Auszuge nebst Volsunga-saga und Nornagests-thaattr / Hrsg. von E. Wilken. Padeborn, 1877.
- Schaefer U.* Hearing from Books: the Rise of Fictionality in Old English Poetry // Vox Intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages. Madison (Wisc.), 1991. P. 117–136.
- Þiðreks Saga af Bern / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1961.
- Widsith / Ed. by R.J. Muir // The Exeter Anthology of Old English Poetry. Exeter, 1994. P. 241–246.
- Wrenn C.L.* A study of Old English Literature. London, 1967.

Yuri Kleiner

ORAL TRADITION AND TRADITION OF FIXED TEXTS

One of the chief problems connected with texts that have come down to our day in a recorded form (epic, sagas), results from the fact that the features usually regarded as typical of orality can be come across in works apparently belonging to the domain of written literature. Therefore these features cannot be used as criteria in determining the nature of a given text (oral — written). It should be noted, however, that the majority of such features pertain to tradition generally, rather than individual texts. In oral tradition, the ‘composition in performance’ principle, excludes fixed texts (Milman Parry, Albert Bates Lord), which, in turn, implies ‘unconscious authorship’ (M.I. Steblin-Kamenskij). The very idea of recording is brought about by literature; hence, a recorded text automatically finds itself within a different tradition, which presupposes fixity and authorship. In this situation, a putative ‘author’ can be ascribed to a text ‘composed in performance,’ once it becomes recorded. Organized according to oral traditional rules, although not for an oral performance, such texts, can be used as a material for the study of a respective tradition, but not as a source for reconstructing the ‘historical background,’ distorted by those rules.

Key words: orality, oral tradition, tradition of fixed texts, authorship, historical background, reconstruction.

К МЕТОДИКЕ АНАЛИЗА МАРШРУТНЫХ ДАННЫХ
В СОЧИНЕНИЯХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ АРАБСКИХ
ГЕОГРАФОВ*

На материале восточноевропейских разделов сочинения арабского географа XII в. ал-Идриси в статье рассматривается вопрос о степени достоверности маршрутных данных в средневековых географических сочинениях. Ставится под сомнение распространенное в историографии утверждение, что всякий маршрут, описанный географом, можно рассматривать как маршрут, пройденный от начала и до конца именно в такой последовательности одним из информаторов ал-Идриси. Анализ маршрутных данных, приводимых ал-Идриси по городам бассейнов Днестра и Днепра, а также его описания «Русской реки» показывает, что в ряде случаев маршрут, имеющий в описании все признаки реального, является конструкцией географа, которая отражает не действительное положение вещей, а пространственные представления самого географа, его способ интерпретации исходного материала.

Ключевые слова: средневековая арабская география, ал-Идриси, описания маршрутов, Восточная Европа, Древняя Русь, Днестр, Днепр, «Русская река».

Средневековые арабские географические сочинения, как правило, опирались на широкий круг разнообразных источников: нарративных, документальных, картографических, устных. Последние в большинстве своем касались описаний населенных пунктов и включали в себя сведения о взаимном расположении городов и расстояниях между ними. В ряде случаев маршрутные данные, полученные от купцов и путешественников, становились структурной основой сочинений, благодаря чему в арабской средневековой географии в IX в. сформировался особый жанр географической литературы — «Книги путей и государств» (*Кутуб ал-масāлик ва-л-мамāлик*). Огромное количество сообщений о маршрутах, пролегавших по всем известным к тому времени в мусульманском мире странам, содержится в сочинении крупнейшего географа арабского средневековья ал-Идриси «Отрада страстно желающего пересечь мир» (*Нузхат ал-муитāк фй ихтирāк ал-āfāк*, 1154 г.).

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 10-06-00307а) и РГНФ (проект № 12-01-00098а).

В историографии уже давно было установлено наличие тесной связи между маршрутными данными ал-Идриси и направлениями торговых путей его времени¹. На этом основании маршрутным данным, включенным в состав сочинения ал-Идриси, приписывается высокая степень достоверности², а также признается целесообразность анализа данных о населенных пунктах не по отдельности, а целыми маршрутами — так, как они представлены в тексте сочинения³. При этом молчаливо предполагается, что всякий маршрут, описанный географом, можно рассматривать как маршрут, пройденный от начала и до конца именно в такой последовательности одним из информаторов ал-Идриси. Однако при детальном рассмотрении сообщений оказывается, что в ряде случаев маршрут, имеющий в описании все признаки реального, является не более чем конструкцией ал-Идриси, которая отражает не действительное положение вещей, а пространственные представления самого ученого, его способ интерпретации исходного материала.

Описания маршрутов подобного рода встречаются во всех разделах сочинения ал-Идриси, в том числе в тех, которые относятся к Восточной Европе. Сведения географа о городах Восточной Европы (как и многих других регионов мира), отличаются практической направленностью, тесной связью с повседневным опытом, в котором доминирующим является внимание к торговой жизни описываемых населенных пунктов и к благосостоянию их жителей. Эти данные, по всей вероятности, вставлялись в текст в том самом виде, в каком они были получены ал-Идриси от его информаторов. Об этом свидетельствует и непосредственная форма передачи сведений, и использование естественных ландшафтных примет в качестве средства ориентации в пространстве, и эгоцентрическое восприятие пространства, пронизывающее материал большинства разделов сочинения. Ал-Идриси как бы провозит своего читателя из города в город, сообщая при этом самые разнообразные сведения: о геогра-

¹ *Tomaschek W.* Zur Kunde der Hämus-Halbinsel, II: Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrisi // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1887. Bd. 113. № 1. S. 285–373; *Лишев С.Н.* Географията на Идриси като исторически извор за българските градове през XII в. // Античная древность и средние века. Свердловск, 1973. Сб. 10. С. 80–83.

² *Tomaschek W.* Zur Kunde. S. 291; *Толмачева М.А.* Восточное побережье Африки в арабской географической литературе // Страны и народы Востока. М., 1969. Вып. IX. С. 268–297.

³ *Tomaschek W.* Zur Kunde.

фическом окружении, о торговле, об обычаях и историческом прошлом тех мест, о которых рассказывает в своем сочинении⁴.

Данные о расстояниях между населенными пунктами, полученные ал-Идриси от разноязычных информаторов и, соответственно, выраженные в привычных для последних метрологических системах, ал-Идриси не сводил к какой-либо одной единице длины, поэтому в тексте его сочинения расстояния приводятся то в пространственных, то во временных единицах, причем различных: в милях, фарсах, днях пути по суше, сухопутных переходах (*мархала*), днях пути вниз/вверх по реке, днях морского плавания (*маджран*). Объединение в составе рассказа о каком-нибудь маршруте сообщений о городах, расстояние между которыми выражено в различных единицах длины, может, во-первых, указывать на наличие у географа нескольких источников сведений о городах данного маршрута и, во-вторых, являться свидетельством того, что тот или иной маршрут, фигурирующий в сочинении ал-Идриси, мог быть «сконструирован» самим ученым из сообщений нескольких лиц.

Это в полной мере относится к дорожнику «Сармалй — Зāқа — Бармўнй — Ғалйсийа», где расстояния между пунктами определяются то в милях, то в переходах, а описание маршрута приведено дважды. Сначала ал-Идриси говорит о нем, характеризуя путь из Кракова на Русь: «От Иқрāқў⁵ до Джинāзна⁶ восемьдесят миль. От Джинāзна до Бартислāба⁷ шестьдесят миль. От Бартислāба до Сармалй⁸ сто миль. От Сармалй до Зāқа⁹ двенадцать переходов. От Зāқа до Бармўнй¹⁰ сто восемьдесят миль. От Бармўнй до Ғалйсий-

⁴ Подробнее см.: Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. Текст, перевод, комментарий. М., 2006 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). С. 35, 41–46, 58–62.

⁵ *Иқрāқў* — арабская передача польского наименования «Краков» (Kraków) (*Lewicki T. Polska i kraje sąsiednie w świetle «Księgi Rogera» geografа arabskiego z XII w. al-Idrisi'ego.* Warszawa, 1954. Cz. II. S. 113–115).

⁶ *Джинāзна* — арабская передача славянского названия города Гнезно (*Lewicki T. Polska.* Cz. II. S. 115–117).

⁷ *Бартислāб* — конъектура, восстанавливающая арабскую передачу славянского названия Вроцлава (Братиславль, Wartzlawa) (*Lewicki T. Polska.* Cz. II. S. 117–120).

⁸ *Сармалй* — арабская передача др.-русск. топонима «Перемышль» (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси.* С. 149, 160).

⁹ *Зāқа* — один из городов русско-польского пограничья, возможно — летописный Звенигород Червенский на р. Белка (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси.* С. 160–162).

¹⁰ *Бармўнй* — один из городов на торговом пути, пролегавшем из Галицко-Волынской Руси на Дунай и в Византию, возможно, Пятра-Нямц (Камень) (см.: *Коновалова И.Г. Ал-Идриси.* С. 162–167).

йа¹¹ двести миль. Бармунї и Ґалїсийа принадлежат к стране ар-Рўсийа»¹². В изложении ал-Идриси сведения о расстояниях между польскими и русскими городами сгруппированы так, как будто они составляли единый маршрут «Иқрāқū — Джинāзна — Бартислāб — Сармалї — Зāқа — Бармунї — Ґалїсийа». Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот дорожник — как целое — был плодом кабинетной работы географа, пытавшегося согласовать между собой сообщения нескольких информаторов о путях, которыми были связаны города Польши и Юго-Западной Руси. В составе дорожника совершенно отчетливо выделяются две части: собственно «польская», отражающая движение от Кракова на северо-запад к Гнезно и оттуда на юг к Вроцлаву, и «польско-русская», ведущая от Вроцлава на восток к верховьям Днестра.

Второй раз ал-Идриси упоминает эти же пункты среди городов Руси: «Что касается города Сармалї, то он стоит к северу от реки Данаст¹³. Эта река течет на восток, пока не достигнет города Зāқа; между ними двенадцать переходов. От города Зāқа, который расположен на упомянутой реке, до города Бармунї девять переходов. От Бармунї до [города] Ґалїсийа двести миль»¹⁴.

Налицо явные свидетельства того, что оба сообщения ал-Идриси об этих городах опираются на данные не одного, а двух (или нескольких) информаторов. На это указывает использование географом разных мер длины при определении расстояний между городами. При первом упоминании этих населенных пунктов в составе маршрута, ведущего из Польши в Поднестровье, расстояние между *Сармалї* и *Зāқа* измеряется в переходах, а между всеми остальными городами дорожника, в том числе *Зāқа*, *Бармунї* и *Ґалїсийа*, — в милях. Когда обо всех четырех городах заходит речь вторично, при описании Юго-Западной Руси, расстояние между *Сармалї* и *Зāқа*, а также между *Зāқа* и *Бармунї* выражено в переходах, а путь от *Бармунї* до *Ґалїсийа* измерен в милях. Кроме того, о существовании у ал-Идриси нескольких источников информации говорит и

¹¹ Ґалїсийа — Галич на Днестре (см.: Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 167).

¹² *Al-Idrīsī. Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant» / Consilio et auctoritate E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida, L. Petech, G. Tucci. Una cum aliis ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Vecchia Vaglieri. Neapoli; Romae, 1978. Fasc. VIII. P. 903; Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 113.*

¹³ *Данаст* — арабская передача греческого или латинского наименования р. Днестр (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 168).

¹⁴ *Al-Idrīsī. Opus geographicum. P. 904; Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 114.*

отнесение городов *Сармалй* и *Зāқа* то к польским, то к русским. Наконец, состав сообщений о рассматриваемых городах в так называемом «Малом Идриси»¹⁵ показывает, что в распоряжении ал-Идриси имелись и другие маршрутные данные об этих городах, не включенные им по каким-то причинам в состав основного сочинения¹⁶. Таким образом, есть все основания полагать, что приведенный ал-Идриси единый маршрут «Сармалй — Зāқа — Бармўнй — Ғалйсиййа» на самом деле является реконструкцией географа, составленной им по материалам различных источников информации.

Точно так же очевидно, что в рассказе о городах Поднепровья представленные ал-Идриси маршруты на самом деле распадаются на ряд отдельных сообщений о передвижениях между различными пунктами Поднепровья: «Что касается города Барамўниса¹⁷, то он расположен на реке Данāбрис¹⁸; это красивый город. От него до города Синўбулй¹⁹ шесть дней [пути]; это большой процветающий город, [стоящий] на реке Данāбрис, с западной стороны. Точно так же от города Барамўниса до города Кāв²⁰, [стоящего] на реке Данāбрис, вниз по реке шесть дней [пути]. От него до города Баразўла²¹, [находящегося] к северу от реки, пятьдесят миль. От него до [города] Авсиййа²² по суше два дня [пути]; это маленький цветущий город. От города Авсиййа до города Барāсāниса²³ два дня [пути]; это мно-

¹⁵ «Малый Идриси» — принятое в историографии обозначение дошедшего до нас лишь в извлечениях сочинения ал-Идриси «Сад приязни и развлечение души» (*Rayd al-uns wa nuzhat an-nafs*, ок. 1161 г.) (*Oman G. A propos du second ouvrage géographique attribué au géographe arabe al-Idrisi: le Rawd al-uns wa nuzhat al-nafs // Folia Orientalia*. 1970. Т. XII. P. 187–193).

¹⁶ Tallgren-Tuulio O.J. Du Nouveau sur Idrīsī: Sections VII 3; VII 4; VII 5. Europe septentrionale et circumbaltique, Europe orientale et, d'après quelques manuscrits, centrale jusqu'à la péninsule balkanique au Sud. Édition critique, traduction, études. Helsinki, 1936. P. 40–42.

¹⁷ *Барамўниса* — искаженная арабская передача наименования города Турова на р. Припять (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 206*).

¹⁸ *Данāбрис* — арабская передача названия р. Днепр (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 135*).

¹⁹ *Синўбулй* — наименование Смоленска (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 203–206*).

²⁰ *Кāв* — арабская передача наименования «Киев» (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 208*).

²¹ *Баразўла* — искаженная арабская передача наименования города Треполь при впадении р. Стугны в Днепр (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 208–209*).

²² *Авсиййа* — предположительно, летописный Ушеск (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 208*).

²³ *Барāсāниса* — арабская передача наименования города Пересопница (*Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 207–208*).

гонаселенный красивый город, [расположенный] в стороне от реки. От него до города Лўджаға²⁴ два дня [пути] на север. От города Лўджаға до города Арман²⁵ три небольших перехода на запад. Точно так же от города Арман на восток до города Барāсāниса четыре перехода. От [города] Барāсāниса до города Мўлиса²⁶, [стоящего] в устье реки Данāбрис, пять переходов. А Улискй²⁷ — это город, [расположенный] на восточной стороне устья реки Данāбрис. От города Улискй до города Қанив²⁸ три перехода. От вышеупомянутого города Баразўла вниз по реке до города Баразлāв²⁹ один день [пути]. От города Баразлāв вниз по реке до вышеупомянутого [города] Қанив полтора дня [пути]. От города Кāв до города Нāй³⁰ из страны ал-Қумāниййа³¹ шесть переходов»³².

Ал-Идриси последовательно описывает пять маршрутов: 1) «Барамўниса — Синўбулй»; 2) «Барамўниса — Кāв — Баразўла — Авсиййа — Барāсāниса — Лўджаға — Арман — Барāсāниса — Мўлиса»; 3) «Улискй — Қанив»; 4) «Баразўла — Баразлāв — Қанив»; 5) «Кāв — Нāй». Если первый, а также третий, четвертый и пятый маршруты соединяют между собой по два или — в одном случае — три пункта, то второй маршрут, объединяющий сразу восемь городов, был искусственно создан самим ал-Идриси. Об этом свидетельствует, во-первых, использование разных мер длины для определения расстояний между пунктами маршрута: дней пути по реке, миль, переходов и дней пути по суше. Во-вторых, упоминание в составе маршрута одного и того же пункта (Барāсāниса) дважды, что сразу выделяет дорожник «Барāсāниса — Лўджаға — Арман —

²⁴ *Лўджаға* — арабская передача наименования «Луческ» (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 208).

²⁵ *Арман* — искаженная арабское наименование города Владимира-Вольнского (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 206–207).

²⁶ *Мўлиса* — один из вариантов арабской передачи наименования «Олешье» (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 176).

²⁷ *Улискй* — один из вариантов арабской передачи наименования «Олешье» (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 176–177, 210).

²⁸ *Қанив* — Канев на Днепре (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 209).

²⁹ *Баразлāв* — арабская передача наименования города Переяславль Русский на р. Трубеж (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 209).

³⁰ *Нāй* — город кочевой орды коуев, входившей в зависимый от киевских князей союз Черных клобуков в Поросье (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 210).

³¹ Страна *ал-Қумāниййа* — обозначение Половецкой степи (Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 168).

³² *Al-Idrīsī. Opus geographicum*. P. 912–913; идентификацию городов см.: Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 203–210.

Барāсāниса» в отдельный блок информации, внутри которого, в свою очередь, вырисовывается самостоятельный маршрут «Лўджага — Арман — Барāсāниса», где расстояние измеряется исключительно в переходах. В-третьих, можно заметить еще один отрезок, который действительно мог быть пройден одним лицом, — сухопутный маршрут «Баразўла — Авсиййа — Барāсāниса — Лўджага», где для определения расстояний употребляется только такая мера длины, как дни пути. Таким образом, в рассматриваемом дорожнике «Барамўниса — Мўлиса» можно выделить как минимум четыре составные части, информация о которых, скорее всего, была получена ал-Идриси от разных лиц: 1) речной путь «Барамўниса — Кāв»; 2) сухопутный маршрут «Кāв — Баразўла», измеренный в милях; 3) сухопутный маршрут «Баразўла — Авсиййа — Барāсāниса — Лўджага», расстояние между которыми определяется в днях пути; 4) сухопутный маршрут «Лўджага — Арман — Барāсāниса — Мўлиса», измеренный в переходах.

Что побуждало ал-Идриси самостоятельно выстраивать цепочки маршрутов? Даже беглое знакомство с трудом ал-Идриси не оставляет сомнений в том, что «Нузхат ал-муштāқ» — сочинение тщательно продуманное, весь материал которого расположен в соответствии с географической концепцией автора и теми целями, которые он ставил перед собой. Свою главную задачу ал-Идриси видел не в том, чтобы сообщить читателю нечто новое, а в том, чтобы возможно более полно представить достоверные с его точки зрения сведения о Земле и ее обитателях в форме последовательного рассказа о различных странах и народах. Это, в свою очередь, диктовало как способы подбора материала, так и структуру самого повествования, в котором главная роль отводилась дорожникам. Используя картографический материал Клавдия Птолемея, но одновременно отказавшись от координатных данных как способа локализации географических объектов, ал-Идриси именно дорожники сделал основным структурообразующим элементом текстовой части своего сочинения. Они стали главным способом локализации, практикуемым ал-Идриси, — определением местоположения одного пункта относительно каких-либо других в рамках того или иного маршрута. В связи с этим максимально возможный объем информации о населенных пунктах географ стремился представить в виде маршрутных данных, в ряде случаев самостоятельно выстраивая цепочки маршрутов между городами.

Маршрутные данные, находившиеся в распоряжении ал-Идриси, могли становиться составной частью и более сложных пространствен-

ных конструкций географа. К примеру, они сыграли важную роль в формировании такого географического образа, как «Русская река».

«Русская река» описана в тексте сочинения и изображена на карте ал-Идриси как огромная водная артерия, шесть истоков которой берут начало в расположенных далеко на севере горах и, сливаясь воедино, текут в Черное море, впадая в него между городами *Маграха* и *Рүсиййа* (т. е. Тмутараканью и Корчевым соответственно³³). Устье «Русской реки», судя по приводимым ал-Идриси логиям Северо-Восточного Причерноморья, являлось важным навигационным ориентиром³⁴. В верховьях «Русской реки» на карте указаны наименования шести городов³⁵, а в «Малом Идриси» приведены данные о расстояниях между этими пунктами³⁶. Несмотря на то, что названия шести городов написаны с большими искажениями, они с высокой степенью вероятности локализируются в Новгородской земле и Верхнем Поволжье³⁷. О среднем течении «Русской реки» ал-Идриси не приводит никаких данных, обозначая лишь крайние точки этой водной магистрали: города Керченского пролива, с одной стороны, и населенные пункты Новгородской Руси — с другой.

Информаторы ал-Идриси сообщили ему лишь об отдельных участках реки, а именно о городах, стоявших в верховьях и в устье реки; он же, выступая в роли картографа, был вынужден сводить их рассказы воедино. Связующим звеном, позволившим ал-Идриси соединить в рамках одного географического образа сведения о верхневолжских и черноморских пунктах, послужила распространенная в арабской географии еще в IX–X вв. идея о существовании водного пути между северными и южными районами Восточной Европы³⁸. В результате на карте географа появилось изображение огромной реки, протянувшейся с севера на юг до Черного моря. Образ «Русской реки» целиком является плодом работы ал-Идриси, который сумел органично согласовать современные ему маршрутные данные с системой географических представлений, унаследованной от мусульманской традиции.

³³ *Al-Idrīsī. Opus geographicum. P. 910; Miller K. Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten. Stuttgart, 1927. Bd. VI. Taf. 55–56, 65–66.* Локализацию городов см.: *Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 134, 224–229.*

³⁴ *Al-Idrīsī. Opus geographicum. P. 909.*

³⁵ *Miller K. Mappae arabicae. Taf. 65–66.*

³⁶ *Tallgren-Tuulio O.J. Du Nouveau sur Idrīsī. P. 31, 42–43.*

³⁷ *Коновалова И.Г. Ал-Идриси. С. 191–199.*

³⁸ *Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г., Подосинов А.В. «Русская река». Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007. С. 101–134.*

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г., Подосинов А.В. «Русская река». Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007.
- Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. Текст, перевод, комментарий. М., 2006 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы).
- Лишев С.Н. Географията на Идриси като исторически извор за българските градове през XII в. // Античная древность и средние века. Свердловск, 1973. Сб. 10. С. 80–83.
- Толмачева М.А. Восточное побережье Африки в арабской географической литературе // Страны и народы Востока. М., 1969. Вып. IX. С. 268–297.
- Al-Idrīsī*. Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare student» / Consilio et auctoritate E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida, L. Petech, G. Tucci. Una cum aliis ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Veccia Vaglieri. Neapoli; Romae, 1978. Fasc. VIII.
- Lewicki T. Polska i kraje sąsiednie w świetle «Księgi Rogera» geografa arabskiego z XII w. al-Idrīsī'ego. Warszawa, 1954. Cz. II.
- Miller K. Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten. Stuttgart, 1927. Bd. VI.
- Oman G. A propos du second ouvrage géographique attribué au géographe arabe al-Idrīsī: le *Rawd al-uns wa nuzhat al-nafs* // Folia Orientalia. 1970. T. XII. P. 187–193.
- Tallgren-Tuulio O.J. Du Nouveau sur Idrīsī: Sections VII 3; VII 4; VII 5. Europe septentrionale et circumbaltique, Europe orientale et, d'après quelques manuscrits, centrale jusqu'à la péninsule balkanique au Sud. Edition critique, traduction, études. Helsinki, 1936.
- Tomaschek W. Zur Kunde der Hämus-Halbinsel, II: Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrīsī // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1887. Bd. 113. № 1. S. 285–373.

Irina Konovalova

METHODOLOGICAL ASPECTS OF ROUTE DATA ANALYSIS IN THE WRITINGS OF MEDIEVAL ARAB GEOGRAPHERS

The paper considers the reliability of route descriptions in medieval Arab geography on the basis of the geographical work *Kitāb Nuzhat al-mushṭāk fi ikhtirāk al-āfāk* (“The Amusement of him who desires to traverse the Earth”)

written by famous arabic geographer al-Idrīsī in the middle of the 12th century. The popular belief that every route described by the geographer could be regarded as the real one, passed exactly in such succession from the beginning to the end by one of the geographers informants is questioned. The analysis of the route data on the basins of the Dniester and Dnieper rivers and on the Russian river shows that in some cases the route that has in its depiction all features of the real one actually is a geographer's reconstruction which reflects the spatial ideas of al-Idrīsī and his mode of data interpretation.

Key words: medieval Arab geography, al-Idrīsī, route descriptions, Eastern Europe, Ancient Rus', Dniester, Dnieper, Russian river.

ГАЛИЦКАЯ ТРАДИЦИЯ В КИЕВСКОМ СВОДЕ XII в.

Галицкие известия Киевской летописи XII в. объясняются, по мнению автора, письменной и устной традицией, идущей от галицких информаторов и киевлян, побывавших в Галиче.

Ключевые слова: летопись, повесть, извод, князь, государь, боярин, совет, раздробленность, известие, свидетельство.

Киевская летопись XII в. принадлежит к числу трех основных памятников южнорусского летописания древнерусского времени. Она представляет собой одну из составных частей Южнорусского летописного извода конца XIII — начала XIV в., который обычно публикуют по Ипатьевскому списку XV в.¹ По своим литературно-художественным достоинствам, насыщенности ценной информацией, почти всегда уникального характера, глубине и всесторонности характеристик событий, явлений и исторических личностей Киевская летопись, на мой взгляд, не имеет соперников в древнерусской исторической литературе. Нет ей равных и по эмоциональности и драматичности повествования, изысканности языка и по богатству изобразительных средств.

Киевская летопись в Южнорусском изводе является продолжением «Повести временных лет» (Далее — ПВЛ), а после нее в нем помещена летопись Галицко-Волынская. По мысли А.А. Шахматова, первая часть извода, включающая Повесть и Киевскую летопись, присоединена к следующей как бы механически². И действительно, между ними существует хронологический (примерно в шесть лет) и тематический разрыв. Они рознятся стилем, художественными приемами, да и самой манерой письма. А ученик Шахматова М.Д. Приселков отмечал непрерывность летописного дела в Киеве в течение всего XII в. и пришел к выводу, что в Киеве хорошо усвоили традицию, заложенную Печерскими изводами конца XI — начала XII в.³ Ученый имел в виду Начальный извод 1095 г. и ту же ПВЛ.

¹ Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871; ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. 2-е изд. СПб., 1908. В этой статье я воспользовался изданием 1871 г.

² Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 571.

³ Приселков М.Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 94.

Как писал один из знатоков и исследователей летописания, древнерусские летописи «служили непосредственному отражению нужд и потребностей русской жизни, они открывали собой широкий путь для воздействия живой действительности на русскую средневековую культуру в целом. По самому характеру задач, которые перед ними ставились, русские летописи ближе, чем какой бы то ни было другой литературный жанр, отражали жизнь, а не “систему” средневековья». Далее Д.С. Лихачев заметил, что политически заостренная летопись постоянно была своеобразным ориентиром в политической жизни городов, княжеств, а затем и Русского государства в целом. Она служила делу политического воспитания общества, сложилась как памятник общественной жизни и была важным дипломатическим документом⁴. Эти слова в полной мере относятся к Киевской летописи.

Созданная во времена, когда над Русью бушевала метель удельной раздробленности, Киевская летопись (ее следует называть также изводом, потому что она состоит из разных частей, сведенных воедино позднейшими составителями и редакторами), в большой степени сохраняет общерусский характер. Много страниц посвящено описаниям и характеристикам княжений каждого киевского великого князя, военным действиям, дипломатическим переговорам как в самой Руси, так и с иноземными соседями, встречам и съездам князей, брачным контрактам и др. Отдельный важнейший сюжет — защита родной земли от половцев и прочих врагов. Киевские повествователи не избегают и рассказов о социальных движениях, нередко перераставших в народные восстания. Важное место в источнике отведено церковным делам.

Галицких известий в Киевской летописи немало, они находятся в разных частях извода, и не все из них можно отнести к повестям. Исследователи Киевского извода обычно видят Галицкие известия либо в его заключительной части, относящейся к 1188–1189 гг. (М.С. Грушевский), либо между годами 1164–1190-ми (Б.А. Рыбаков, П.П. Толочко)⁵. Между тем, галицкие известия начинаются в источнике по крайней мере со времени появления города Галича на страницах Киевской летописи, т. е. с 1141 г. Существуют основания

⁴ Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 7–9.

⁵ См.: Толочко П.П. Давньоруські літописі і літописці X–XIII ст. Київ, 2005. С. 195 и др.

видеть особые повести, относящиеся к будущему галицкому региону, еще в составе ПВЛ. Они посвящены складыванию Перемышльского, Теревовльского и Звенигородского княжеств, на земельной основе которых сложилось княжество Галицкое. Речь идет прежде всего о Повести об ослеплении князя Василько Ростиславича⁶. Она, в свою очередь, связана с историей династии галицких Ростиславичей, разворачивающейся в Киевском изводе.

Прежде, чем обратиться к истории ослепления князя Василько, стоит задуматься над тем, не заимствована она, как и последующие известия галицкого содержания в Киевской летописи, из неведомой нам летописи Галицкой? Несмотря на априорную уверенность большинства исследователей в том, что в Галицко-Волынской Руси XII в. велось летописание, никому до сих пор не посчастливилось обнаружить малейшие его следы. Ни Л.В. Черепнин, ни В.Т. Пашуто, авторы солидных исследований о Галицко-Волынской летописи, даже не упомянули о самой возможности ведения летописания в XII в. в Галичине и на Волыни.

Все же не так давно многие летописеведы думали, что Киевская летопись содержит прямые заимствования из Галицкой и Волынской летописей XII в. Д.С. Лихачев прямо писал о подобных заимствованиях под 1141, 1144, 1145, 1164, 1187, 1194, 1198 и 1199 гг. «Неясно, — отмечал он, — были ли эти известия включены уже в свод [Киевский] 1200 г., или они представляют собой позднейшие вставки, сделанные составителем южнорусского свода конца XIII в.»⁷. Но доказательств ведения летописания в Галицко-Волынской Руси XII в. Д.С. Лихачев не привел.

Чем же тогда объяснить подробность галицких известий в Киевском изводе? На мой взгляд, ближе всего к истине подошел Б.А. Рыбаков. Рассмотрев сведения киевского летописца о галицких делах, ученый пришел к выводу, что «существовало, очевидно, два разных Галичанина, эпизодически принимавших участие в киевском летописании. Первый из них, связанный с Поликарпом⁸, осветил лишь события 1164 г., далее его рука в киевском летописании

⁶ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свєрдлова; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. (Далее — ПВЛ.) С. 110–112.

⁷ Лихачев Д.С. Русские летописи. С. 432.

⁸ Печерский летописец, который мог привлечь этого гипотетического Галичанина к своему труду.

сании не прослеживается»⁹. А вот о событиях 1187–1188 гг. писал уже другой Галичанин, который появился в Киеве при дворе Рюрика Ростиславича в 1189–1190 гг. Он «вписал в летопись Рюрикова летописца биографию Владимира Галицкого и славные рыцарские дела его шурина и покровителя Игоря Северского»¹⁰. Этот взгляд Б.А. Рыбакова на галицкие известия Киевского извода в целом восприняла В.Ю. Франчук¹¹.

Мнение Б.А. Рыбакова об участии галицких свидетельств в процессе написания страниц Киевского извода за 1160–1190 гг. поддержал П.П. Толочко. Комплекс галицких известий мог быть занесен в Киев дипломатами, купцами и военными людьми. На юге Руси дважды побывал изгнанный Ярославом Владимировичем его сын Владимир. Ученый подчеркивает, что эти галицкие известия производят впечатление письменных записок, например, сюжет о пребывании в Галиче в 1164 г. претендента на византийский трон Андроника Комнина¹². Могут добавить к этому, что описание киевским книжником прибытия в Галич посольства от императора Мануила (стремившегося помириться с беглецом) за Андроником в описании пребывания последнего в гостях у Ярослава похоже на пересказ грамоты из княжеского архива.

Мне кажется, что в Галицкой и Волынской землях в XI–XII вв. не велось традиционного летописания. Вместо этого уже с середины XII в. в регионе начали создавать историко-литературные повести, посвященные деяниям галицких князей. На мой взгляд, галицкое происхождение имеет подробная и драматическая повесть о переговорах Володимирко Володаревича с киевским послом Петром Бориславичем. Эта Повесть сохранилась в Киевском своде переработанной в благоприятном для киевского государя духе¹³.

А.А. Шахматов считал, что Повесть об ослеплении Василько Ростиславича была введена под 1097 г. во вторую редакцию ПВЛ. По его мнению, она имела целью возвеличение личности Владимира Всеволодича Мономаха как защитника Русской земли и борца против феодальных усобиц и за единство державы¹⁴. Одним из первых

⁹ Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 156.

¹⁰ Там же. С.159.

¹¹ Франчук В.Ю. Киевская летопись. Киев, 1986. С. 6.

¹² Толочко П.П. Давньоруські літописи і літописці X–XIII ст. С. 195.

¹³ Котляр М.Ф. Галицько-Волинський літопис XIII ст. Київ, 1993. С. 150–152.

¹⁴ См.: Лихачев Д.С. Русские летописи. С. 217.

подробно рассмотрел Василькову повесть М.Д. Приселков, определив ее как самый ранний памятник исторического повествования, возникший на территории будущего Галицко-Волынского княжества¹⁵. Ее автором обычно называют некоего Василия. Он изложил события в виде рассказа, не связанного обычной для летописных изводов хронологической сеткой. Вместо этого повествователь изредка определяет последовательность событий.

Подобная манера письма была усвоена им, вероятно, потому, что Василию было хорошо известно киевское летописание, он знал ПВЛ и использовал ее в своем сочинении¹⁶. Трудно ответить на естественный вопрос: полностью ли включил составитель второй редакции ПВЛ Сильвестр Повесть об ослеплении Василько в свой текст, или же воспользовался ее отрывками. Ведь в помещенной в летописи под 1097 г. Повести Василия Сильвестр сделал несколько собственных вставок. По мнению М.Д. Приселкова, он поступил так потому, что считал повествование Василия об ослеплении теребовльского князя слишком провинциальным, поскольку тот не знал и не описал всех событий, происходивших в Киеве, откуда он находился во Владимире Волынском возле ослепленного Василько Ростиславича. Вместе с тем, ученый полагал, что Повесть об ослеплении Василько содержит почти полный и последовательный очерк соперничества князей Западной Руси между собой и со Святополком, князем киевским¹⁷.

Согласно убеждению М.Д. Приселкова, повествователь Василий был попом у князя Василько, и среди русских писателей XI в. ученый отводит ему первое место. Главными источниками Василия были личные впечатления от пленения, ослепления и страданий несчастного государя, а также рассказы людей, знавших о тех событиях. М.Д. Приселков видел в Василии участника переговоров между Давидом Игоревичем и плененным и ослепленным им Василько Ростиславичем. М.Д. Приселков принимает мнение Шахматова о том, что Василий также входил в состав посольства, которое Ростиславичи послали к Давиду с требованием выдать им бояр, подбивших своего господина пленить и ослепить теребовльского князя¹⁸.

¹⁵ *Приселков М.Д.* Летописание Западной Украины и Западной Белоруссии // *Он же.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 283 (работа впервые опубликована в 1941 г.).

¹⁶ *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. С. XXXIV.

¹⁷ *Приселков М.Д.* Летописание Западной Украины и Западной Белоруссии. С. 285.

¹⁸ Там же. С. 287.

Как бы там ни было, Повесть об ослеплении Василько Ростиславича, выросшая, вероятно, из впечатлений самого повествователя и устных рассказов очевидцев этого преступления, положила, на мой взгляд, начало письменной литературной традиции в Галицкой земле, затем нашедшей отражение в Киевской и Галицко-Волынской летописях XII–XIII вв. Элементы возможных галицких повестей замечены в ПВЛ с 1080-х гг.

Одной из таких повестей, вернее, ее отрывком, бросающим свет на начальный период утверждения Ростиславичей в крае, выглядит рассказ ПВЛ о походе Ярополка Изяславича в самое сердце будущей Галицкой земли: «И пересѣдев мало дней¹⁹ иде Звенигороду». Эти слова написаны недоброжелателем Ростиславичей, в чем убеждает их продолжение: «И не дошедшу ему града, и прободень бысть от проклятого Нерадья... Лежащю ему ту на возь, саблюю с коня прободе и, мѣсяца ноямбря въ 22 день... Бѣжа Нерадець треклятый Перемышлю к Рюрикови». После этого в Повести помещен чувствительный панегирик Ярополку, четко выявляющий симпатии и антипатии повествователя²⁰.

Вряд ли процитированный текст был сочинен в Перемышле по заказу Ростиславичей. По моему мнению, он имеет киевское происхождение. Информация же, вероятно, заимствована от человека из окружения Ярополка Изяславича. Точно так же не имеют симпатии к Ростиславичам и почти все последующие известия Киевского извода, где речь идет об этом княжеском семействе (за исключением Повести об ослеплении).

Галицкие Ростиславичи, Рюрик, Володарь (Владимир) и Василько были сыновьями внука Ярослава Мудрого Ростислава Владимировича. Некоторые историки допускают, что по «ряду» Ярослава 1054 г. Ростислав получил часть территории будущей Галицкой земли с городами Перемышлем и Теробовлем, в которых позднее сидели его сыновья. Энергичный Ростислав в 1064 г. завладел Тмутороканью, принадлежавшей Святославу Ярославичу, и устоял перед его войском в следующем году. Возможно, не без ведома, а то и по наущению Святослава, византийцы поручили наместнику Херсона отравить Ростислава²¹. После этого на длительное время его мало-

¹⁹ После возвращения из Польши, когда Ярополк повинился перед Владимиром Мономахом, и тот простил его и вернул ему родовое владение — город Владимир Волынский с волостью.

²⁰ ПВЛ. С. 88.

²¹ ПВЛ. С. 71–72.

летние сыновья исчезают со страниц летописи и появляются там лишь в 80-х гг. XI в.

Под 1086 г. в ПВЛ содержится упоминание о том, что тогда в Перемышле уже существовал княжеский стол, который занимал старший сын Ростислава Рюрик. Упомянется в статье того же года и Звенигород, в котором княжил его младший брат Володарь²². Из дальнейшего рассказа Повести известно, что в расположенном на рубеже с Киевской землей Теревовле сидел младший Ростиславич Василько²³. Но рядом с этими суховатыми, почти протокольными записями под тем же, 1086 г. помещена экспрессивная история о походе Ярополка к Звенигороду, поведанная выше. Эта история напоминает отрывок какой-то галицкой повести, не дошедшей до наших дней.

Галицкие повести Киевского извода, с которыми доводится иметь дело исследователям, перебиты текстами иного содержания. Выразительные черты такой повести (или нескольких повестей) просматриваются в описаниях княжений сына Володаря Ростиславича Володимирко и его преемников на галицком столе. Почему-то мои предшественники в изучении структуры Киевского извода не обращали должного внимания на жизнеописание первого галицкого государя Володимирко (1141–1152) и описание первых лет княжения в Галиче его сына Ярослава (до 1164 г.). Между тем, внимательное чтение свидетельств об этом привело к мысли, что в Киевскую летопись были внесены особые галицкие известия, создающие впечатление использования его составителем какой-то галицкой повести (или нескольких повестей).

Как было сказано выше, нет оснований утверждать, что киевские книжники заимствовали все сведения о Галицкой земле и Галиче из тамошних письменных источников (хотя отдельные случаи этого отмечены в Киевском своде). По стилистике, словоупотреблению, образительным средствам и пр. эти сведения в большинстве носят устный характер. А фиксация их в изводе принадлежит уже киевским летописцам или редакторам (что в нашем случае одно и то же). Рука гипотетического Галичанина в Киевской летописи, на мой взгляд, не заметна. Следовательно, открывается возможность говорить об устной традиции поступления галицких известий в Киевский свод и думать о путях ее проникновения. Не полегит сомнению интенсивный обмен людьми между Киевом и Галичем (купцы, воины, дипломаты, церковные люди, в ходе военных действий и др.).

²² Там же. С. 88.

²³ Там же. С. 110.

Думается, в значительной мере на устных источниках построены повести Киевского извода о князе Володимирко Володаревиче, его сыне Ярославе и внуке Владимире. Повесть о галицком государе Володимирко, наибольшая среди них, отличается высокой эмоциональностью и напряженностью рассказа. Уже первое появление князя Володимирко на страницах Киевского извода выглядит драматически. Летописец сначала кратко сообщает под 1145 г.: «На ту же зиму въшедшу Володимиру в Тисмяницю на ловы, в то же время послашася галичане по Ивана по Ростиславича въ Звенигородъ, и въведоша к собѣ в Галичь»²⁴.

Это лаконичное известие источника возбудило различные мнения в научной литературе. Прежде всего, кто были те «галичане», которые позвали Ивана в галицкие князья? М.С. Грушевский думал, что ими были горожане²⁵. Действительно, события носили массовый характер, и все же, по моему мнению, заговор против Володимирко возглавили враждебные ему галицкие бояре, руководившее вече, которое и позвало звенигородского князя на стол. Историкам никогда не узнать о том, на что же надеялся Иван Ростиславич, по прозвищу Берладник, начиная поединок со своим могущественным дядюшкой. Наверное, на свое военное счастье, которое, следует отдать ему должное, сопровождало этого князя-кондотьера в течение его политической и военной карьеры. Ведь дружина Ивана была намного слабее дружины Володимирко, а другие князья враждебно встретили его попытку насильственно завладеть княжеским столом. Своим молодецким и отчаянным поступком Иван поставил себя вне феодального общества.

Володимирко известили об измене галичан, и он сразу же ринулся с дружиной к Галичу. Горожане оказали сильное сопротивление, и военные действия приобрели ожесточенный и массовый характер. Летописец эмоционально повествует: «И приде [Владимир]на нь [галичан]... и въѣздыче из города бяхуся крѣпко, и мнози падаху отъ обоихъ». В результате Иван Ростиславич потерял Звенигород, едва выбрался из осажденного Галича и превратился в безземельного князя (изгоя), служившего за деньги разным князьям. А «Володимеръ же вшедь в Галичь, многы люди исѣче, а иныя показни казнью злою»²⁶. В последних словах источника проступает осуждение

²⁴ Летопись по Ипатскому списку. С. 226.

²⁵ Грушевський М. Історія України-Руси. Львів, 1905. Т. 2. С. 420–424.

²⁶ Летопись по Ипатскому списку. С. 226.

жестокости князя, убившего и покалечившего множество людей. Эта его черта видится и в дальнейших описаниях его княжения. Повествователей, писавших о Володимирко, вероятно, было несколько, но их объединяет общая и главная черта: недоброжелательное отношение к государю, желание выставить его в непривлекательном свете и подчеркнуть отрицательные качества его личности: коварство, несоблюдение данного им слова, жестокость и др.

И на последующих страницах Киевского извода, рассказывающих о Володимирко Володаревиче, ощущается влияние или прямое использование свидетельств галицкого повествователя или же какого-то иного памятника галицкого происхождения. Возможно, в руках киевского книжника оказалась Повесть, посвященная яркой и неоднозначной личности — энергичному и азартному, беспринципному и коварному Володимирко Володаревичу.

Яркие характеристики князя Володимирко в Киевской летописи отличаются явно не равнодушным, в общем отрицательным отношением к нему летописцев. В 1145 г. тогдашний киевский государь Всеволод Ольгович пошел войной на «многоглаголиваго Володимирка», как иронически именует того киевский летописец, — из-за его манеры много обещать и мало (или ничего) не выполнять из обещанного. Тот испугался и начал умолять брата Всеволода Игоря помирить его с великим князем. Всеволод согласился простить непокорного галичанина. Летописец злорадно отметил: «И вда Всеволоду Володимирко за трудъ (!) 1000 и 400 гривень серебра, переди много глаголивъ [Володимирко], а послѣди много заплативъ»²⁷.

В следующем году Володимирко вновь не пожелал покоряться киевскому сюзерену. Всеволод Ольгович вновь собрал южнорусских князей и двинулся на Галич. По пути он подошел к Звенигороду и сжег его острог, что предшествовало штурму града. Тогда «въторый день створиша вѣче звенигородъчи хотяче ся передати». Но люди Володимирко воспрепятствовали этому: «И бѣ у нихъ воевода, Володимиръ мужъ Иванъ Халдѣевичъ, изоима у нихъ мужи три и уби я, и когождо ихъ перетень на поль, поверже я изъ града, тѣмъ и загрози имъ», после чего «начаша ся звенигородъци оттолѣ бити безъ лъсти»²⁸. На подобной звериной жестокости Володимирко и его приспешников, следует думать, держалась его власть в княжестве.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 228.

Наконец, своеобразным апофеозом противоречивого и в общем несимпатичного образа галицкого князя в его Повести выглядит рассказ о заключительном этапе его переговоров с киевским государем Изяславом Мстиславичем. В самом конце 1152 г. Володимирко грубо оскорбил киевского посла Петра Бориславича, приехавшего к нему с требованием исполнить присягу на кресте вернуть Изяславу Мстиславичу принадлежавшие тому города на киевско-галицком пограничье. Галицкий князь не только отказался от обещанного, но и посмеялся над нательным крестом, вытянув его из-за пазухи. Божье возмездие не заставило себя долго ждать. В тот же вечер, когда он выгнал вон Петра Бориславича, Володимирко входил в дворцовую часовню. На ее пороге, там, где он издевался над послом, его хватил удар, после чего князь скончался²⁹.

Из повести Володимирко вытекает сентенция: страшным грехом, кощунством было издевательство над крестом, измена данной в храме присяге именем Господа. Недоброжелательность известий о князе Володимирко в посвященной ему Повести приводит к мысли, что они принадлежат какому-то хорошо осведомленному галичанину, не любившему своего господина. Склоняюсь к мысли, что источником рассказов о Володимирко и его преемниках в Киевском изводе были устные рассказы людей, прибывавших в стольный град Руси из Галича или Галицкой земли.

Следующий комплекс известий о событиях в Галицком княжестве начинается в Киевском изводе с 1164 г. Он охватывает время до 1190 г., но рассредоточен среди записей иного содержания и каждый раз требует сопоставления с ними. В статье 1164 г. речь идет о небывалом наводнении в Галиче, когда Днестр вышел из берегов и загубил более трехсот купцов, шедших с солью из Удеча³⁰. А в следующей статье, 1165 г., поведан важнейший эпизод большой международной политики сына Володимирко, галицкого государя Ярослава, отважившегося соперничать с византийским императором. Этим эпизодом и начинается Повесть Ярослава.

В начале своего княжения Ярослав Владимирович оставался верен дружественному соглашению отца с Византией, да и сам, вероятно, подписал с ней союзный договор около 1162 г. Но вскоре после этого он заключил направленный против нее союз с Венг-

²⁹ Летопись по Ипатскому списку. С. 318–319.

³⁰ Горюдок в Галицкой земле, в котором были солеварни.

рией³¹, а в 1164 г. поддержал соперника императора Мануила I Андроника Комнина, предоставив тому у себя политическое убежище. Повесть Ярослава засвидетельствовала, что тогда «прибѣже ись Царягорода братанъ царевъ кюръ Андроникъ къ Ярославу у Галичь, и прия и Ярославъ съ великою любовью». Князь «да ему [Андронику] нѣколько городовъ на утѣшение»³². Андроник подружился с Ярославом, участвовал в его пирах и «ловах», отличившись в опасной охоте на туров. Он даже заседал вместе с ближними боярами Ярослава в княжеском совете.

Впрочем, Андроник пробыл в Галиче недолго, поскольку император решил помириться с ним и, можно думать, восстановил договорные отношения с галицким государем. Это событие засвидетельствовано Повестью Ярослава: «Потомъ же присла царь [Мануил I] два митрополита, вабя и [Андроника] к собѣ. Ярославъ же пусти [Андроника] к нему с великою честью, *приставив к нему пску-па своего Кузму и мужа своя передня*»³³ (здесь и далее выделено мною. — Н.К.): вероятнее всего, в повести говорилось о галицком посольстве в Константинополь.

После этого Мануил сумел расстроить русско-венгерский альянс и восстановить союзные отношения с Галичем. Когда зимой 1165 г. он решил вторгнуться в Венгрию, то попытался заручиться поддержкой галицкого и киевского князей. Согласно византийскому историку Киннаму, «в Тавроскифию отправился известный Мануил, ведущий свой род от Комниных. Он должен был напомнить правителю русов о связывавшем их договоре и упрекнуть его в дружбе с галицким князем Ярославом, нарушителем договора с Византией, который гостеприимно приютил у себя бежавшего из византийской тюрьмы Андроника».

Под правителем русов подразумевался киевский великий князь Ростислав Мстиславич, нуждавшийся в помощи Ярослава против соперников Ольговичей и Мономашичей. Поэтому-то греческий император, по свидетельству Киннама, одновременно обратился к Ярославу галицкому, призывая его к войне с уграми³⁴. Киевская летопись ничего не знает об этом, но византийские источники соз-

³¹ Пауито В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 179, 189, 195.

³² Летопись по Ипатскому списку. С. 359.

³³ Там же.

³⁴ Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Rec. A. Meineke. Bonnae, 1836. Lib. V. Cap. 10. P. 232, 235; Vasiliev A.A. Was Old Russia a vassal State of Byzantium? // Speculum. 1932. Vol. VII. No. 3. P. 350–360.

дают впечатление, что Ярослав таки откликнулся на предложение Мануила I.

В 1185 г. Андроник Комнин, ставший императором в 1183 г., утратил популярность в народе и оказался под угрозой потери престола. Он вновь попытался бежать на Русь, вероятно, к Ярославу Владимировичу галицкому, но потерпел неудачу³⁵. Об этом также могли знать на Руси. Поэтому в представлении русских людей Ярослав Владимирович виделся могущественным государем, бывшим в дружеских отношениях с самим византийским василевсом. Рассказ о посещении Андроником Ярослава в Галиче, по мнению Б.А. Рыбакова, принадлежит летописцу Поликарпу, воспользовавшемуся услугами галицкого информатора, оказавшегося в Киеве³⁶.

Обыкновенно летописи мало пишут о личной жизни древнерусских князей. Однако в продолжении Повести Ярослава в Киевском изводе под 6681 г., что соответствует 1170/71 г.³⁷, рассказывается о личной драме Ярослава Владимировича, разразившейся в то время. Повести, художественные, литературные произведения, обычно больше, чем летописи, уделяют внимание своим героям как живым людям, с их симпатиями и антипатиями, движениями души и страстями. События вокруг личной жизни Ярослава стали известны в обществе и были причиной политического кризиса в княжестве. Из краткого рассказа Ярославовой повести, написанной недоброжелателем князя, известно, что немолодой уже князь влюбился. В.Н. Татищев заимствовал из неизвестного нам источника (либо по обыкновению расцвел собственными догадками скупое сообщение Киевской летописи), что Ярослав охладел к своей супруге Ольге и вынуждал ее постричься в монахини. Но Ольга, вероятно, унаследовавшая от отца Юрия Долгорукого твердый характер, отвергала его унижительные для себя предложения³⁸.

Избранницей Ярослава стала молодая и, вероятно, прекрасная Анастасия из боярского рода Чагров. Род был новый и незнатный, поэтому какое-то время галицкие великие бояре смотрели на него пренебрежительно, а вот далее — уже с опаской, убеждаясь, наверное, в том, что многочисленные и энергичные Чагры прибирают к рукам придворные должности, земли и богатства, главное же —

³⁵ Nicetae Choniatae Historia / Rec. J.-P. van Dieten. Berolini et Novi Eboraci, 1975. II, 11. P. 452.

³⁶ Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автора «Слова о полку Игореве». С. 147.

³⁷ Бережков Н.Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 188.

³⁸ Татищев В.Н. История Российская. М.; Л., 1964. Т. 3. С. 97.

княжеское благоволение и ласку. Так родился заговор в среде ближних бояр галицкого государя. Повесть застаёт его на последнем этапе, когда заговорщики принялись действовать.

Трудно сомневаться в том, что княгиня Ольга давно знала о существовании Анастасии. В 1170 г. она открыто бежала от мужа вместе с сыном Владимиром, на которого князь перенес нелюбовь к его матери (как покажут события, развернувшиеся в Галиче почти через двадцать лет): «Выбѣже княгини Ярославля изъ Галича въ Ляхи, съ сыномъ с Володимиромъ, и Кстятинь Сѣрославичъ³⁹ и мнози бояре с нею быша тамо 8 месяцевъ»⁴⁰. Это был сигнал для недовольных государем великих бояр, возглавлявшихся неизвестным нам Святополком, по мнению Грушевского, служебным князем Ярослава Владимировича⁴¹.

А затем произошло невиданное на Руси событие: бояре заключили под стражу своего господина (!) и заставили его покориться силе. Победители посылают княжичу Владимиру радостное известие: «Поѣдь стряпать [спешно], отца ти есмы яли [схватили], и приятели его Чаргову чадь избилѣ; а се твой ворог Настаська». Далее «галичане», т. е. бояре, разожгли костер и сожгли Анастасию Чагровну, а ее сына Олега взяли под стражу, самого же «князя водивше ко кресту, яко ему имѣти княгиню въправду (!), и тако уладившеся»⁴². Эта грустная, в духе испанской инквизиции, история с дикарским и незаконным сожжением на костре молодой женщины отражает не только и не столько семейные неурядицы Ярослава, сколько ожесточенную и безжалостную борьбу за власть, богатства и преимущества при княжеском дворе Галича между разными боярскими группировками.

В этой истории князь Ярослав выглядит вовсе непривлекательно: он бессилен противиться боярам, не спас любимую женщину от страшной смерти, да еще и дал боярам унижительную для него клятву «имѣти княгиню въправду», что никак не подобало настоящему мужчине и рыцарю. Если прибавить к этому настойчивые подчеркивания повествователя его нежелания ходить в походы со своим войском (обычно, как свидетельствует Киевская летопись, он посылал против врага «помочь» с кем-нибудь из своих воевод), то

³⁹ Один из лидеров боярской оппозиции Ярославу.

⁴⁰ Летопись по Ипатскому списку. С. 384.

⁴¹ Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 2. С. 443.

⁴² Летопись по Ипатскому списку. С. 385.

делается понятным, что творцы приведенной выше истории не имели сантиментов к князю Ярославу.

Как показали дальнейшие события, ничего не «уладилось» в доме Ярослава Владимировича. Через несколько лет его сын Владимир вновь «выбѣже» из Галича и побегал к Ярославу Изяславичу в Луцк. По сведениям Грушевского, Владимир надеялся на то, что луцкий князь добудет ему какую-нибудь волость⁴³. Но на этот раз Ярослав повел себя решительно: нанял за три тысячи гривен отряд польских воинов и предъявил луцкому князю ультиматум: отпусти сына ко мне, иначе пойду на тебя войной. «Онъ [Ярослав луцкий] же убоявсь пожъженья волости своей» и выставил из Луцка Владимира вместе с его матерью Ольгой. Источник этих сведений Грушевского мне неизвестен. Владимир долгое время бегал от одного князя к другому⁴⁴. Княгиня же Ольга перебралась в родной для нее Суздаль и дожила там до смерти в 1183 г. Последние годы жизни она прожила монахиней под именем Ефросиньи⁴⁵.

Б.А. Рыбаков усматривал галицкие известия Киевского извода второй половины XII в. в нескольких комплексах сообщений. Один из них был посвящен событиям 1164 г. (приезд Андроника Комнина к Ярославу Владимировичу). Второй — напряженным отношениям между Ярославом и его сыном Владимиром, вылившимся в события 1170, 1173 и 1184 гг., т. е. изгнания княжича отцом и его возвращения в Галич. Эти события описаны в летописи «подробно и сочувственно» в отношении Владимира⁴⁶.

Следующая галицкая Повесть о Ярославе помещена в Киевском изводе под 1187–1188 г. Она рассказывает о постаревшем и утратившем силы князе. М.С. Грушевский справедливо заметил: «Ее пролог — семейная трагедия Ярослава Галицкого — читается под г. 1173», а дальше почти сплошной линией галицкие известия идут

⁴³ Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 2. С. 444.

⁴⁴ Сначала он отправился во Владимир Волынский к Роману Мстиславичу, но тот «блюдыя отца его, не да ему опочити у себе». Так же не принял его в Дорогобуже Ингварь Ярославич, Святополк Георгиевич в Турове, Давид Ростиславич в Смоленске, который «отпустил» беглеца в Суздаль, к своему дяде Всеволоду Юрьевичу, но и там Владимир не «обрѣте собѣ покоя». Наконец, его принял в Путивле зять Игорь Святославич. Там он прожил два года, после чего Игорь сумел помирить его с отцом, и Владимир с повинной головой вернулся в Галич (Летопись по Ипатскому списку. С. 428). По мнению Б.А. Рыбакова, это произошло в 1184 г. (Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». С. 147).

⁴⁵ Летопись по Ипатскому списку. С. 442.

⁴⁶ Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». С. 147.

в Киевском изводе, начиная от смерти этого князя в 1187 г. и завершаются возвращением на галицкий стол его бездарного сына Владимира в 1190 г.⁴⁷

М.С. Грушевский допускал, что все эти известия могли быть фрагментами единой Галицкой повести, быть может, созданной в Галиче. Однако он не исключал и ее киевского происхождения, о чем говорят отдельные ее свидетельства, в частности призывы митрополита выволить Галицкую землю от венгерских захватчиков. Поэтому ученый высказал смелое по тому времени предположение: «Возможно, и вся эта повесть о первом галицком “мятеже” была написана в Киеве»⁴⁸. Эта мысль выглядит вероятной.

В заключительной части Повести Ярослава Владимировича речь идет о последних месяцах жизни галицкого государя. Она повествует о том, что в сентябре 1187 г. Ярослав Владимирович начал готовиться к смерти. По тону эта часть Повести разительно отличается от предыдущей. Она исполнена симпатии к Ярославу и описывает его последние дни с большим сочувствием. Повествователь поместил в ней торжественный панегирик своему государю, где отметил его достоинства, однако не воздержался от традиционной для рассказов о Ярославе Владимировиче сентенции: мол, князь «самъ не ходяшетъ полкы своими, но посылашетъ я съ вое»⁴⁹.

Составитель Повести 1187–1188 г. рассказывает, что перед кончиной Ярослав Владимирович созвал своих мужей на совет и заявил: «Се приказываю мѣсто свое Олгови, сынови своему меньшему⁵⁰, а Володимѣру даю Перемышль»⁵¹. Формально Ярослав соблюл букву закона: стол Перемышля традиционно считался первым в Галицкой земле, еще с той поры, когда там сидел старший Ростиславич Рюрик. Однако после смерти Ярослава Владимировича «бысть мятежь великъ в Галичкой земли»: бояре с Владимиром Ярославичем выгнали Олега из Галича и посадили на стол законного наследника Ярослава Владимира. Боярство рассчитывало на то, что неспособный к государственным делам, слабый духом Владимир превратится в покорную им игрушку. Но случилось совсем иначе.

⁴⁷ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. 3. С. 27, 62 та ін.

⁴⁸ Грушевський М. Історія української літератури. Т. 3. С. 27.

⁴⁹ Летопись по Ипатскому списку. С. 442.

⁵⁰ От Анастасии Чагровны.

⁵¹ Летопись по Ипатскому списку. С. 442.

Из продолжения этой Повести (разделенной сугубо анналистическими сообщениями о межкняжеских отношениях и династических браках в 1187–1188 гг.) узнаем, что Владимир Ярославич не стал покоряться боярам. Симпатизировавший им повествователь всячески осуждает князя: мол, он и пьяница, и развратник: забрал у какого-то попа жену и прижил с ней детей, и вообще был очень охоч к чужим женам и дочерям. Главное же — князь «думы не любяшеть с мужми своими»⁵². Государь не желал советоваться с боярами, выйдя из-под их власти. Как остроумно писал Б.А. Рыбаков, «этим было решено все — если князь пренебрегает боярской думой, если он выходит из воли “смысленных”, то он уже тем самым плох, и в летопись о нем вносятся всякие порочащие его детали»⁵³.

Не дожидаясь времени, когда бояре возьмут его под стражу, а любимую женщину сожгут на костре, как это произошло с Анастасией Чагровной, Владимир бежал в Венгрию, предусмотрительно захватив с собой казну и попадью с двумя сыновьями. Он просил помощи у союзника короля. Бела III пообещал помочь, но изменил своему слову. Галицкий источник Киевской летописи⁵⁴ так сообщает об этом: «И приде Володимерь ко королеви, король же поималь Володимера, и со всеми полкы поиде к Галичю».

Тем временем в Галиче уже сидел позванный боярами волынский князь Роман Мстиславич, давно зарившийся на Галицкую землю. Он был настолько уверен в успехе, что отдал брату Всеволоду свой волынский стол («боле ми того не надобѣ Володимеръ»). Но когда Роман узнал о приближении войска короля, то «бѣжа не мога стати противу ему; и поймавъ весь добытокъ Володимеръ, и бѣжа из Галича во Володимеръ с галичаны»⁵⁵, и ту затворися братъ отъ него в Володимѣрѣ Всеволодъ». После чего Роману пришлось бежать в Польшу к родне⁵⁶. Ироническое отношение галицкого повествователя к незадачливому претенденту на Галицкое княжение явно бросается в глаза.

Но Бела III не собирался восстанавливать Владимира Ярославича на престоле. Он посадил в Галиче своего сына Андрея, решив воспользоваться политическим кризисом в княжестве и присоединить его к своей державе. Галицкий повествователь с воз-

⁵² Там же. С. 444.

⁵³ Рыбаков Б.А. Киевская Русь и Русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 514.

⁵⁴ См.: Бережков Н.Г. Хронология русского летописания. С. 204.

⁵⁵ Явно с призвавшими его на стол боярами.

⁵⁶ Летопись по Ипатскому списку. С. 445.

мушением отметил: «Король же бѣ великъ грѣхъ створиль, крестъ целоваль к Володимеру» — вернуть ему Галич и княжество. Вместо этого Бела велел схватить Владимира, отвезти в Венгрию и заключить в каком-то замке⁵⁷. В следующем году галицкий пленник сумел бежать из башни, в которой сидел вместе с попадьей и сыновьями от нее. Он подался за помощью к германскому императору Фридриху Барбароссе. За огромную сумму в две тысячи гривен серебра, которые беглый князь пообещал выплачивать ему ежегодно, император поручил своему вассалу, краковскому князю Казимиру, восстановить Владимира на отцовском столе. Вероятно, не замечая иронии, скрытой в следующих словах, повествователь пишет: «Галичкый же мужи срѣтоша его [Владимира] с радостью великою, князя своего и дѣдича, а королевича прогнаша изъ земля своя»⁵⁸.

Вне сомнения, Владимир Ярославич хорошо знал цену коварному галицкому боярству, уважавшему лишь грубую силу, он не разделил его фальшивой радости по поводу своего возвращения и решил основательно побеспокоиться о своей безопасности. Поэтому он «посла ко Всеволоду, ко уеви [дяде] своему»⁵⁹ в Суждаль, моляся ему: «Отце господине! Удержи Галичъ подо мною, а язъ Божий и твой есмь со всимъ Галичемъ, а во твоей волѣ есмь всегда!»⁶⁰.

Стремившийся к старейшинству и верховенству на Руси Всеволод Юрьевич Большое Гнездо охотно принял это предложение, расослав грамоты ко всем русским князьям, к венгерскому королю и польским князьям и заключив с ними соглашение о взятии под свое покровительство Владимира Ярославича: «И води я ко кресту, на своємъ сестричичѣ Галича не искати николиже подь нимъ»⁶¹. Перед нами типичное средневековое соглашение о коллективном соблюдении сюзеренных прав Всеволода на своего вассала. Благодаря этому соглашению, Владимир Ярославич благополучно досидел на беспокойном галицком столе до кончины, наступившей в 1199 г.

Галицкие известия Киевского извода охватывают почти всю вторую половину XII в., начинаясь в 1140-х гг., со времени создания Галицкого княжества Володимирко Володаревичем в 1141 г.,

⁵⁷ Там же. С. 445.

⁵⁸ Там же. С. 448.

⁵⁹ Владимир был сыном сестры Всеволода Ольги.

⁶⁰ Летопись по Ипатскому списку. С. 448

⁶¹ Там же. С. 448–449.

и до окончательного утверждения на престоле его внука Владимира Ярославича в 1189 г. Не составляя целостного произведения, но состоя из нескольких повестей, размещенных по всему тексту галицкой тематики Киевского извода, причудливо переплетаясь с повестями другого содержания (например, об убиении Андрея Боголюбского или о походе Игоря Святославича в Половецкую степь), эти Галицкие повести, тем не менее, отразили достаточно целостную и поражающую временами своей эмоциональностью картину становления и развития Галицкого княжества, исторически достоверные и при этом художественные характеристики его князей и бояр.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бережков Н.Г.* Хронология русского летописания. М., 1963.
- Грушевський М.* Історія України-Руси. Львів, 1905. Т. 2.
- Грушевський М.* Історія української літератури. Київ, 1993. Т. 3.
- Котляр М.Ф.* Галицько-Волинський літопис. Київ, 1993.
- Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
- Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871.
- Пауто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
- Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свердлова; под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996.
- Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996.
- Приселков М.Д.* Летописание Западной Украины и Западной Белоруссии // *Он же.* История русского летописания XI–XV вв. СПб, 1996.
- Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982.
- Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972.
- Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1963. Т. 3.
- Толочко П.П.* Давньоруські літописи і літописці X–XIII ст. Київ, 2005.
- Франчук В.Ю.* Киевская летопись. Киев, 1986.
- Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1.
- Шахматов А.А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001.
- Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Rec. A. Meineke. Bonnae, 1836.
- Nicetae Choniatae Historia / Rec. J.-P. van Dieten. Berolini et Novi Eboraci, 1975.
- Vasiliev A.A.* Was Old Russia a vassal State of Byzantium? // *Speculum.* 1932. Vol. VII. No. 3. P. 350–360.

Nikolay Kotlyar

THE GALICH TRADITION IN KIEVAN CHRONICLE
OF THE XIITH CENTURY.

In the author's opinion, the information about Galich in the Kiev chronicle of the 12th century can be best explained as written and oral traditions borrowed from Galich informants and those Kiev citizens who themselves visited Galich.

Key words: chronicle, novel, recension, prince, sovereign, boyar, council, disunity, entry, evidence.

СКАЛЬД И СКАЛЬДИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ
В «СНЕ ОДДИ ЗВЕЗДОЧЕТА»

Настоящая статья посвящена анализу саги «Сон Одди Звездочета» (“Stjörnu-Odda draumr”); в ней рассматривается, как в данном произведении используются традиционные элементы, характерные для различных жанров средневековой исландской литературы (мотивы, стилистические приемы, сюжетные ходы). Автор саги смешивает их и сознательно нарушает жанровые законы, меняя традиционную нарративную стратегию, помещая сюжеты в непривычный контекст и вводя элементы пародии. «Сон Одди Звездочета», таким образом, превращается в своеобразную литературную игру с читателем.

Ключевые слова: «Сон Одди Звездочета», скальдическая поэзия, «саги об исландцах», «саги о древних временах», средневековая пародия.

«Сон Одди Звездочета» («Stjörnu-Odda draumr») — одно из наиболее необычных произведений средневековой исландской литературы. Оно сохранилось в нескольких поздних манускриптах (кон. XVII — нач. XVIII в., AM 555 i 4to, AM 555 h 4to и др.), копиях утраченной рукописи «Vatnshymna», датируемой 1391–1395 гг. Текст повествует о представляющем собой отдельную сагу сне, который снится главному герою.

Рассмотрим сюжет произведения более подробно. «Сон Одди Звездочета» начинается с представления главного героя¹, пастуха некоего Торда, живущего на севере Исландии, на хуторе Мули в долине Дымов. Одди описывается следующим образом: «Он был такой знаток календаря, что в то время не было равных ему в этом во всей Исландии, и еще он был сведущ во многом другом. Скальдом он не был и не хранил в памяти стихов. Рассказывают еще,

¹ Предполагается, что главный герой саги, исландский астроном Одди Хельгасон, был реально существовавшей личностью. Ему приписывается сочинение «Odda tala», в котором Одди, используя как известные в то время в Европе, так, вероятно, и собственные методы, рассчитал солнечные циклы, даты равноденствия и солнцестояния, высоту солнца в разные периоды года. См.: *Þorsteinn Vilhjálmsson. Hversu nákvæmur var Stjörnu-Oddi? // Eðlisfræði á Íslandi / Ritstj. Leó Kristjánsson, Þorsteinn Vilhjálmsson. Reykjavík, 1991. B. V. Bls. 83–95* (цит. по эл. версии: <http://www.raunvis.hi.is/~thv/odd.html>); *Þorsteinn Vilhjálmsson. Time-reckoning in Iceland before literacy // Archaeoastronomy in the 1990s / Ed. by C.L.N. Ruggles. Loughborough, 1991. P. 69–76* (цит. по эл. версии: <http://www.raunvis.hi.is/~thv/time.html>).

что люди всегда прислушивались к его советам. Он никогда не лгал и, если знал, всегда говорил правду, и потому считался человеком прямым и заслуживающим доверия. Он был беден и не слишком усердный работник»². Далее рассказчик упоминает, что «с этим человеком, Одди, случилось удивительное происшествие» («undarligri atburðr»). Торд, хозяин хутора, отправляет героя в рыболовецкую экспедицию. По дороге Звездочет останавливается на ночлег и, засыпая, видит сон, как будто бы он у себя дома и к ним в Мули приехал гость и рассказывает сагу. Сага начинается с представления короля Гаутланда Хродбьярта, ярла Хьёрварда и их детей: юного, но многообещающего королевского сына Гейрвида и задиристой и мужеподобной Хлегуд, дочери ярла. Из-за неподобающего поведения и разногласий с отцом Хлегуд покидает страну и отправляется в викингские набеги. Вскоре после этого умирает король, и восьмилетний Гейрвид становится наследником. Однако при малолетнем правителе государство практически разваливается, а разбойники, поселившиеся в Лесу Битв (Jöguskogr), держат жителей в страхе. Когда юному королю исполняется двенадцать, он объявляет своим людям о намерении собственноручно покончить с разбойниками-викингами. Дружинники пытаются отговорить Гейрвида, ссылаясь на неразумность предприятия, и только скальд конунга Дагфинн³ выражает желание отправиться с ним. «Надо сказать, что как только этот человек, Дагфинн, был назван в саге, во сне Одди тотчас приключилось нечто весьма удивительное. Мнится Одди, что он сам и есть этот человек, Дагфинн, а гость, который рассказывал сагу, выходит теперь и из рассказа, и из сна, тогда как ему представляется, что он сам видит и знает все, что с той поры происходит во сне.

² Сон Одди Звездочета / Пер. с древнеисландского, коммент. и послесловие Е.А. Гуревич // *Arbor mundi*. Мировое древо. М., 2007. Вып. 14. (Далее — СОЗ). С. 285 («Hann var rímkænn maðr, svá at engi maðr var hans maki honum samtíða á öllu Íslandi, ok at mörgu var hann annars vitr. Ekki var hann skáld né kvæðinn. Þess er ok einkum getit um hans ráð, at það höfðu menn fyrir satt, at hann lygi aldri, ef hann vissi satt at segja, ok at öllu var hann ráðvandr kallaðr ok tryggðarmaðr inn mesti. Félitill var hann ok ekki mikill verkmaðr» — *Stjörmu-Odda draumr* // ÍF. B. XIII. *Harðar saga* / Utg. Þórhallr Vilmarsson og Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík, 1991 [Далее — ÍF. XIII]. Bls. 459).

³ Имя скальда — Дагфинн (*Dagfinnr*, где первая основа — *dagr* «день», вторая — *finna* «находить»), вероятно, является «говорящим» и содержит намек на восприятие поэта и его произведений «при свете дня» (Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. М., 2000. С. 296) или напоминает о занятиях Одди — его наблюдениях над долгой ночью (ÍF. XIII. Bls. CСXIV–CСXV).

Отныне сон должен рассказываться так, как это все виделось самому Одди. Казалось ему, что он — Дагфинн и собирается выступить в поход с конунгом Гейрвидом»⁴.

Когда поэт и король видят приближающихся берсерков, сильных и хорошо вооруженных, скальд вновь ведет себя нетипично, заявляя, что из него плохой воин и он предпочел бы наблюдать битву с горы, чтобы позднее рассказать всем о ней. Гейрвид соглашается с Дагфинном и побеждает противников в одиночку. Затем правитель собирает тинг и предлагает пострадавшим от разбойников забрать назад утраченное, но все отказываются, говоря, что пусть лучше деньги будут в его руках, потому что он «честно их отработал» («fullu kostat hafa»). После этого Гейрвид берет все деньги себе и строит курган, на котором собирается сидеть. Люди продолжают чествовать его и приносить ценные подарки, «насколько могут себе позволить».

Скальд Дагфинн решает, что «никто более него не обязан почтить конунга поэмой». Он падает на колени перед правителем, кланяется и почтительно приветствует его, предлагая выслушать сложенную в его честь песнь. Одобрительные отзывы присутствующих побуждают Гейрвида наградить скальда, но тот отказывается, заявляя, что «стремится лишь к одному — быть в чести у конунга и пользоваться его уважением, а что до его богатств, то они, мол, ему ни к чему, и он ни в чем не нуждается пока его конунг находится в добром здравии, — но найдется немало других, кто надеется получить от вас награду»⁵.

После смерти жены ярл Гаутланда Хьёрвард, по совету друзей и с благословения Гейрвида, берет в жены королеву Хильдигуд. У них рождается дочь Хладрейд, и вскоре после этого ярл умирает. Гейрвид берет его землю под свое управление. Когда Хлегуд узнает о смерти отца, она захватывает территорию, которой управлял ярл. После этого она отправляет посланников к Гейрвиду и требует от-

⁴ CO3. С. 290 («En þegar þessi maðr, Dagfinnr, var nefndr í sögunni, þá er frá því at segja, er mjök er undarligt, at þá brá því við í drauminum Odda, at hann Oddi sjálftr þóttist vera þessi maðr, Dagfinnr, en gestrinn, sá er söguna sagði, er nú ór sögunni ok drauminum, en þá þóttist hann sjálftr sjá ok vita allt þat, er heðan af er í drauminum. En nú síðan er drauminn svá at segja sem honum þótti sjáfum fyrir sik bera, Odda, þá þóttist hann vera Dagfinnr ok ráðast í ferðina með konunginum Geirviði» — ÍF. XIII. Bls. 465).

⁵ CO3. С. 292 («...at honum var mikill auðsá á því at hafa sóma ok virðing af konunginum, en fé kvaðst hann eigi þurfa at þiggja af honum ok kallaði sik ekki skorta, meðan hann heldi honum heilum, — ‘en þeir eru margir aðrir, en þar sjá til fjárins, sem þér eruð’» — ÍF. XIII. Bls. 468–469).

дать ей половину своего королевства и власти — или готовиться к бою. Гейрвид собирает ополчение.

Когда конунг и скальд идут к кораблям, у Дагфинна развязывается шнурок. Наклонившись, чтобы завязать его, он просыпается и вновь становится Одди. Звездочет выходит, чтобы понаблюдать за звездами, и попутно вспоминает строфы из сложенной им во сне поэмы. После этого Одди ложится обратно в постель и продолжает видеть сон с того же самого места, вновь превращаясь в Дагфинна, управляющегося в бой.

В ходе битвы скальд-рулевой с помощью своего «искусства»⁶ («list») находит невидимую Хлегуд, превратившуюся в чудовище с волчьей головой. Увидев ее, поэт бросает корабль и бежит к Гейрвиду. Он говорит королю, где находится его противница, и советует ему посмотреть из-под его левой руки, чтобы найти ее, несмотря на колдовские чары. Воспользовавшись подсказкой Дагфинна, правитель убивает Хлегуд и восстанавливает свою власть над королевством.

Поэту вновь приходит в голову, что он обязан отплатить королю за оказанную честь. Он поднимается на курган, вежливо приветствует правителя и предлагает выслушать сложенную в честь него драпу из тридцати строф. После окончания поэмы Гейрвид благодарит скальда и вручает ему золотое запястье, но тот снова отказывается. Король, однако, настаивает на вознаграждении, давая поэту понять, что «намерен отличить его больше, чем кого бы то ни было другого во всей державе»⁷. Гейрвид предлагает Дагфинну устроить его свадьбу с любой женщиной в королевстве. Дагфинн просит руки младшей сестры короля, Хладрейд — иначе свадьбы не будет. Правитель вынужден дать разрешение: «не должно быть никаких проволочек ни с чем, что, по мнению Дагфинна, могло бы принести ему еще больший почет»⁸.

Дагфинн женится на сестре короля и начинает жить с ней в любви и согласии. Однако после свадьбы Одди просыпается и припо-

⁶ В окончательном варианте текста Е.А. Гуревич переводит «list» как «смекалка» (СОЗ. С. 297). Тем не менее, на наш взгляд, перевод «искусство», как намек на функцию поэта (и звездочета) как посредника между мирами, также возможен; тем более, что в саге непосредственно не указывается, каким именно образом Дагфинн оказывается способен увидеть невидимую Хлегуд.

⁷ СОЗ. С. 298 («...hann skyldi hans sóma meira gera í alla staði heldr en hvers manns annars í sínu ríki» — ÍF. XIII. Bls. 475).

⁸ СОЗ. С. 298 («...at þat skyldi ok eigi undan draga við Dagfinn, er honum þótti sinn sómi vaxa við» — ÍF. XIII. Bls. 476) .

минает все, что произошло во сне, в том числе сложенную им драпу. В заключении саги автор добавляет: «Здесь заканчивается сон, который приснился Одди Звездочету, и было о нем рассказано с его собственных слов. Видение это, конечно, может показаться удивительным и неслыханным, однако, по мнению большинства людей, он вероятнее всего должен был рассказывать только то, что, как ему привиделось, приключилось с ним самим во сне, поскольку Одди считался человеком не только мудрым, но и правдивым. И не стоит удивляться, что стихи эти получились топорными, ведь они были сложены во сне»⁹.

«Сон Одди Звездочета» представляет собой «историю в истории»¹⁰. Главный герой произведения, звездочет Одди, присутствует в двух «слоях» повествования: в реалистическом («рамочная» история, сложенная в духе «саги об исландцах») и во сне (Одди снится, что он на хуторе и слушает «сагу о древних временах»¹¹, которую он затем проживает во сне, отождествляя себя со скальдом Дагфинном). «Сага об исландцах» обрамляет «сагу о древних временах» и приведенные в тексте скальдические поэмы; при этом периоды бодрствования и сна перемежаются друг с другом. «Сон Одди» можно условно разделить на две части (от начала истории до момента, когда герой вспоминает флокк¹², и от продолжения сна до приведенной в тексте драпы¹³ и завершения саги). Подобное деление на две по-

⁹ СОЗ. С. 302 («Nú er draum þessum lokit, er Stjörnu-Odda dreymdi, eptir því sem hann sjálfir hefir sagt, ok má víst undarligir ok fáheyrðr þykkja þessi fyrirburð, en þó þykkir flestum líkligt, at hann muni þat eina sagt hafa, er honum hafi svá þótt verða í drauminum, því at Oddi var reiknaðr bæði fróðr ok sannsögull. Má ok eigi undrast, þótt kveðskaprinn sé stírr, því at í svefni var kveðit» — ÍF. XIII. Bls. 481).

¹⁰ Как указывает Е.А. Гуревич в своем послесловии к изданию саги, конструкция «текст в тексте» не уникальна для этого произведения и нередко встречается, к примеру, в «прядах об исландцах» (Гуревич Е.А. Древнеисландская новелла. Поэтика «прядей об исландцах». М., 2004. С. 285–360). Однако в «Сне Одди» автор «обошелся со структурой “текст в тексте” точно так же, как он обошелся и с рассказом о сновении: и тот и другой традиционный прием используется в этой истории в совершенно не свойственном им качестве» (СОЗ. С. 310).

¹¹ Если воспользоваться классификацией Г.В. Глазыриной (Глазырина Г.В. Исландские викингские саги о Северной Руси. Тексты, перевод, комментарий. М., 1996), то снящуюся Одди сагу можно отнести к разряду «викингских» саг. Однако в настоящей работе мы предпочитаем употреблять более общий термин «сага о древних временах», поскольку из-за инверсии мотивов и контекста определить жанр «внутренней» саги можно лишь с определенной долей условности.

¹² Флокк — небольшая скальдическая хвалебная песнь без рефрена (стева).

¹³ Драпа — хвалебная песнь, характерной чертой которой является наличие стева. Драпа считалась наиболее престижной формой скальдической хвалебной поэзии.

ловины определяет и строение «внутренней» саги, которое, однако, не до конца совпадает с «внешним» делением «Сна»: вторая часть «внутренней» саги начинается раньше и прерывается пробуждением Одди. В целом структура саги практически симметрична, и ее можно представить следующим образом: рамочная история — сон про чтение саги — сага о Дагфинне — рамочная история — флокк — рамочная история — сага о Дагфинне — рамочная история — драпа — рамочная история. Однако объем текста, насыщенность сюжета и его значимость значительно разнятся: так, на бодрствование Одди приходится только две с половиной главы из девяти; фактически, все основное действие происходит во сне. Тем не менее, роль «реалистической» части крайне важна: именно реальность создает необходимый контекст — и контраст — для сна Одди.

Структура произведения определяет наличие двух главных героев — которые, тем не менее, являются одним и тем же человеком. Автор саги сознательно моделирует личность героев особым образом, обманывая ожидания читателей. Так, в начале саги Одди Звездочет кажется абсолютной противоположностью «типичного» поэта. В тексте специально подчеркивается, что «скальдом он не был и не хранил в памяти стихов». Одди не обладает и знатностью рода или выдающимися личными качествами — он изображен тихим, но честным и достойным доверия бедняком и «не слишком усердным работником», не являясь, таким образом, привычным «центральным» героем саги. С другой стороны, хвастливого, хитрого и льстивого Дагфинна также нельзя отнести к типичным скальдам: он не похож ни на агрессивного и эмоционального героя саг об исландцах или саг о скальдах¹⁴, ни на смелого и находчивого дружинника-скальда королевских саг. При этом Дагфинн является единственным героем саги, чья прямая характеристика отсутствует, и мы можем составить себе впечатление о нем, только исходя из его действий — что также не вполне типично.

Можно отметить, что оба героя не слишком успешны в своей «основной» функции: Одди — бедняк и плохой работник, Дагфинн — трусоватый дружинник, отказывающийся помочь своему правителю. Тем не менее, они оказываются вполне успешными как

¹⁴ Об образе скальда в сагах см., например: *Wright D. The Skald as Saga-Hero // Parergon. 1973. № 6. P. 13–20*; *Clunies Ross M. The Art of Poetry and the Figure of the Poet in Egils Saga // Parergon. 1978. № 22. P. 2–7*; *Dronke U. The Poet's Persona in the Skalds' Sagas // Parergon. 1978. № 22. P. 23–28.*

«творцы» и в этом качестве обладают сравнительно высоким социальным статусом. Так, Одди Звездочет ценится как знаток звездного неба и хороший советчик, а также оставляет «после себя» вполне реальное астрономическое сочинение. В свою очередь Дагфинн дает Гейрвиду совет, обеспечивающий победу конунга, и является автором приведенных в саге поэм. Более того, и звездочет, и скальд являются посредниками между мирами, и в этом смысле их функции в историях схожи. Связь между двумя героями подчеркивает и то, что Одди начинает «жить» в мире сна именно в момент появления поэта.

Переход от реальности ко сну, постоянный для этого произведения, происходит в лиминальных ситуациях. Так, к моменту начала «саги в саге» Одди находится на границе миров: в дороге, в чужом доме; более того, как путешествие в «иной мир» можно рассматривать и сам сон (измененное состояние сознания). Ситуация во сне Одди с самого начала является зеркальным отображением реальности: герой оказывается дома, а не в дороге; к нему приезжает гость (а не сам он является гостем); он слушает «сагу о древних временах», будучи при этом героем «саги об исландцах». Возвращение к реальности также происходит в «пограничных ситуациях»: в первый раз — по дороге к кораблям перед битвой, когда Дагфинн наклоняется завязать шнурок; это напоминает о корабле как средстве путешествия в иной мир, а также об описанном в сагах обычае завязывать «башмаки Хель» на покойниках перед погребением¹⁵. Во второй раз скальд превращается в звездочета во время свадебного пира: Дагфинн переходит в категорию женатых мужчин, одновременно приобретая престижный статус зятя самого конунга. Итогом этих «обрядов перехода» становятся придуманные во сне поэмы, которые Одди вспоминает ночью, во дворе (на границе дома и открытого пространства), наблюдая за звездами. Поэмы же являются «связующим звеном» между сном и явью в саге (в первый раз эту функцию также выполняет литературное произведение — не случайно сон Одди начинается с того, что он слушает сагу на хуторе).

Автор саги ведет своеобразную игру с читателем, стилизуя различные части текста в духе соответствующих жанров. Так, тон введения, созданного по образцу «саги об исландцах», подчеркнута объективен: рассказчик стремится обосновать истинность рамочной

¹⁵ Roderick Ellis H. The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. New York, 1968. P. 39.

истории. Он приводит подробные сведения о местности, где происходит действие; строит описание личности Одди так, чтобы убедить читателя в надежности его слов как источника (сага якобы записана со слов самого Одди; звездочет, таким образом, выступает в роли своего рода информанта); специально подчеркивает, что мелкие детали повествования остались неизвестными (например, к кому Одди ездил на Плоский остров), придавая, таким образом, достоверность своему рассказу. Автор также дает объяснения действиям героя: он быстро засыпает, «потому что был устроен очень удобно и очень устал за время дороги», выходит посмотреть ночью на звезды, «потому что таково было его обыкновение» и т.д. Именно в «реалистичной» части повествования встречаются традиционные стихотворные фрагменты — относящиеся не к «драматическому» («dramatic»), но «историческому» («evidential») типу поэтических вставок, согласно классификации Бьярни Эйнарсона¹⁶: как и полагается, скальдическая поэзия подтверждает истинность повествования, правда, в несколько иной форме. Характерно, что, завершая сагу, рассказчик вновь возвращается к вопросу о правдивости истории, замечая, что большинство людей верили Одди; даже неуклюжесть приведенных в саге поэм представлена как доказательство, что они были сочинены во сне. Внешне «правдивая» сага, таким образом, противопоставляется «лживой», неправдоподобной как по форме (сон), так и по сути (особенности жанра и инверсия мотивов).

Однако литературная игра не ограничивается простой стилизацией: для создания своего текста автор использует не только характерные признаки жанров, но и их отсутствие. Так, сходство рамочной истории с «сагой об исландцах» оказывается поверхностным: основное развитие сюжета происходит во сне, а конфликты, которые в норме составляют центральные «узлы» сюжета¹⁷, вынесены в пришедшую сагу и полностью отсутствуют в «реальности». Более того, самим фактом погружения в чужой сон нарушается принцип внешней фокализации, столь характерный для саг об исландцах¹⁸ (то же и в периодах перехода от бодрствования ко сну — Одди не

¹⁶ *Bjarni Einarsson. On the role of verse in saga literature // Medieval Scandinavia. 1974. Vol. 7. P. 118–125.*

¹⁷ Так, Дж. Байок выделяет в качестве базовых «единицы сюжета», названные им «конфликтными» («feudemes») по аналогии с лингвистическими единицами — морфемами: *Byock J.L. Feud in the Icelandic Saga. Los Angeles; Berkeley, 1982. P. 57–60.*

¹⁸ О внешней фокализации в связи с поэзией на примере «Саги о Гисли» см.: *O'Donoghue H. Skaldic Poetry and the Poetics of Saga Narrative. New York, 2005. P. 141–179.*

декламирует сложенные им поэмы, а вспоминает их про себя). Наконец, не совсем обычно окончание саги: авторские уверения в том, что история правдива, несмотря на внешнее неправдоподобие, по определению не могут встречаться в «саге об исландцах».

По сравнению с «сагой об исландцах» жанр «саги о древних временах», органично сливающийся со сном, изменен в несколько меньшей степени. Сон героя можно разделить на две практически самостоятельные истории, каждая со своим вступлением, заключением и кульминацией. Обе части объединены общими героями (прежде всего, Гейрвидом и его скальдом) и построены по одной схеме, на основе параллельных (и вполне традиционных) мотивов. Сюжетные линии перекликаются друг с другом, при этом во второй части истории напряжение усиливается: Гейрвид получает королевство после смерти отца — Гейрвид получает земли после смерти ярла; разбойники (которые называются в тексте «викингами» и «почти берсерками» [*náliga berserkir*]) угрожают целостности государства — Хлегуд (которая ходит в викингские походы и предстает в облике чудовища с волчьей головой) пытается отобрать власть у Гейрвида; битва с разбойниками — битва с Хлегуд; дружинники отдают свое богатство Гейрвиду — правители приносят дань королю; Дагфинн исполняет флокк — Дагфинн слагает драпу; ярл женится на королеве Хильдигунн — скальд женится на сестре короля.

В снящейся Одди саге автор также умело использует характерные для жанра стилистические приемы. «Внутренняя» сага представляет собой имитацию устного повествования с сохранением авторских замечаний, которые объясняют непонятные исландским слушателям моменты (например, в эпизоде тризны по королю Хродбьярту: «По окончанию тризны конунг был похоронен в кургане по древнему обычаю, принятому тогда у знатных людей»¹⁹). На авторское присутствие намекают и разбросанные по тексту «внутренней саги» ремарки-подтверждения «*sem var*» — «как оно и было». В тексте «легендарной саги» также встречаются характерные «куртуазные» пассажи, связанные, как правило, с описанием сцен придворной жизни: например, в приведенном ниже отрывке из эпизода похорон конунга встречаются все характерные для стиля «рыцарских» и поздних «легендарных» саг элементы²⁰: «куртуазная» лексика

¹⁹ СОЗ. С. 287 («En er erfinu var lokit, þá var konungrinn heygðr at fornum sið, eptir því sem þá var tízka til við göfga menn» — ÍF. XIII. Bls. 462).

²⁰ Матюшина И.Г. Поэтика рыцарской саги. М., 2002. С. 93–113.

(«ástvinum ok virktamönnum», «veg ok sóma», «tign ok sómasamligri virðingu»), параллельные «избыточные» предложения и синонимы (см. предыдущие примеры), аллитерация, конструкции в превосходной степени («inn mesti skaði», «inum ríkustum mönnum ok inum beztum höfðingjum»)²¹:

«Þat þótti öllum hans **ástvinum ok virktamönnum** **inn mesti skaði**, sem var, at missa slíks höfðingja ok þar út í frá öllu landsfólkinu. Síðan var þar fengit at virðuligri veizlu ok þar til boðit öllum **inum ríkustum mönnum ok inum beztum höfðingjum**, er í váru landinu. Þar með var ok til boðit hverjum manni, þeim er veizluna vildi sækja, bæði innan lands ok utan, svá at engi skyldi þar óboðit koma. En síðan þessi veizla var saman sett með því fjölmenni, er þangat sótti, þá var þar erfi drukkit eptir Hróðbjart konung með miklum veg ok sóma, svá sem bygjaði hans **tign ok sómasamligri virðingu**»²².

«И показалась всем его **близким друзьям и приближенным** **величайшей утратой** (и так оно и было) потеря такого правителя; и так было и для всех жителей страны. Затем было приготовлено достойное пиршество, на которое были приглашены все **могущественнейшие люди и лучшие хёвдинги**, какие только были в стране. **И было так, что пригласили каждого, кто хотел прийти на трезну**, как из этой страны, так и из других, **так, чтобы никто не остался обойденным**. И затем, когда пришли все многочисленные желающие, и пиршество началось, тогда в честь конунга Хродбьярта пили поминальный кубок **со многими славословиями и почестями**, как пристало человеку его **высокого положения и достойной славы**»²³.

Как уже говорилось выше, по сравнению с «рамочной» историей «сага о древних временах» изменена в меньшей степени. Собственно, первая часть саги стереотипна: текст начинается с представления короля и ярла, подающего надежды наследника и девы-воительницы, действия которой и являются причиной конфликта; смерть короля и вступление юного правителя на престол также вписываются в рамки привычного сюжета²⁴. Все, однако, меняется при появлении в тексте главного героя — скальда Дагфинна. Хотя «внутренняя» сага состоит из традиционных мотивов, они показаны в нетрадиционном ракурсе: этим и объясняется необычное «распределение» героев и их взаимоотношений. Так, в снящейся Одди саге по всем

²¹ В приведенных ниже фрагментах текста полужирным шрифтом выделена куртуазная лексика, курсивом — параллельные конструкции и синонимы, подчеркиванием — конструкции в превосходной степени.

²² ÍF. XIII. Bls. 461–462.

²³ Перевод мой. — И.К.

²⁴ Е.А. Гуревич указывает не только на общее сходство снящейся Одди истории с «сагами о древних временах», но и на прямые параллели с конкретными произведениями, например, «Сагой о Хрольве Жердинке» (СОЗ. С. 307–308).

канонам жанра главным героем должен был бы быть Гейрвид, молодой король, совершающий подвиги²⁵. В тексте приводится подробная характеристика Гейрвида, его знатного происхождения и выдающихся качеств, в том числе необходимой для героя удачи; юный конунг начинает «героическую карьеру» в символические двенадцать лет, и именно он является победителем и главным участником битв с берсерками и Хлегуд. Однако необычная нарративная стратегия повествования — происходящее видится глазами Дагфинна-Одди — выводит скальда на передний план. Неожиданно появившийся в тексте (как уже упоминалось, Дагфинн является единственным героем саги, чья прямая характеристика отсутствует) скальд меняет течение саги, внося в него комическую струю. Несмотря на то, что Гейрвид по-прежнему совершает героические поступки, в фокусе внимания автора оказывается поэт и его отношения с молодым правителем²⁶. Неслучайно сон заканчивается свадьбой скальда (а не Гейрвида) и его возвышением. Хотя Дагфинн и не становится королем, как это нередко бывает в «сагах о древних временах», ему достается положение королевского зятя.

Взаимоотношения Гейрвида и его людей, описанные в саге, представляют особый интерес — на их примере ярко прослеживается противопоставление реальности и сна, стереотипного и инвертированного. Отправляясь лично сразиться с разбойниками, юный конунг — которого не пускает в бой мама (мотив совершенно невозможный в поэтике саг, как королевских, так и об исландцах и — тем более — о древних временах) — настаивает на том, чтобы его сопровождал только один человек; в свою очередь, трусливые дружинники не торопятся отправиться в бой за своим сюзереном — соглашается лишь Дагфинн, из которого, по его собственным словам, плохой воин. Далее, Гейрвид отказывается от традиционной системы распределения богатств: он копит ценности, не раздавая их, и принимает подарки и чествования как знак престижа. Это особенно заметно в эпизоде, когда он предлагает своим людям вернуть обратно отнятые у них разбойниками богатства. Привычная схема взаимоотношений правителя и дружинников перевернута: не конунг раздает своим воинам богатства за их заслуги, а они возвращают

²⁵ *Hermann Pálsson, Edwards P. Legendary Fiction in Medieval Iceland. Reykjavík, 1970. P. 36–68.*

²⁶ Е.А. Гуревич отмечает, что автор демонстративно свертывает отдельные сцены саги, отказываясь описывать их в подробностях, например, сражение Гейрвида с разбойниками или сообщения о сватовстве героев (СОЗ. С. 310).

ценности королю, говоря, что тот их честно отработал. Более того, получив в свое распоряжение накопленные разбойниками ресурсы, Гейрвид тратит их на увеличение своего престижа другим способом: строит громадный курган, на который ставит свой трон²⁷. Подняв свой статус подобным образом, король продолжает накапливать ценности: подданные делают приношения и подарки, но фактически не получают ничего взамен; более того, автор намекает, что Гейрвид дорого обходился своим последователям («...и стали <...> нести ему новые дорогие подарки, и все поклонялись ему так, как только могли»²⁸). Таким образом, система распределения богатств в тексте ущербна: средства и престиж не циркулируют от правителя к дружине и обратно²⁹, а скапливаются «наверху». Именно эту особенность системы — но не в отношении богатства, а в отношении престижа — ловко использует в своих интересах Дагфинн, ставя Гейрвида в положение, когда он вынужден вернуть долг.

Взаимоотношения скальда и правителя в снящейся Одди саге представляют особый интерес. Именно в этом контексте встречающиеся в «Сне Одди» пародийные элементы проявляются наиболее ярко³⁰. При этом комический эффект возникает не только из-за ин-

²⁷ Нередко встречающийся в «сагах о древних временах» мотив (см., например, *Olrik A. At sidde på høj. Oldtidens konger og oldtidens thulir // Danske Studier. 1909. Н. 1. С. 1–10*), который, однако, приобретает непривычный оттенок в контексте «дружинных» отношений Гейрвида и его людей.

²⁸ СОЗ. С. 292 («...ok gáfu honum þá enn af nýju dýrar presentur ok dýrkuðu hann, sem þeir höfðu framast fðng á» — ÍF. XIII. Bls. 468).

²⁹ В норме захваченные дружинниками ценности передавались правителю, который затем раздавал их своим людям — не только как денежные награды, но и как знак престижа и как часть удачи конунга (см., например, *Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Он же. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир / Отв. ред. Е.Э. Носенко. М.: СПб., 1999. С. 175–189*).

³⁰ Неординарность произведения приводит большинство исследователей к мысли о том, что «Сон Одди» представляет собой пародию: подшучивание над прототипом героя саги — реальным Одди Хельгасоном (*Allard J. Oral to Literary: Kvöldvaka, Textual Instability, and All That Jazz // Sagas and Societies. International Conference at Borgarnes, Iceland, September 5. — 9. 2002 [цит. по эл. версии: http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2004/1073/pdf/19_joe-1.pdf]*); сатиру на внутривосточную борьбу между хёвдингами эпохи Стурлунгов (предисловие Торхалля Виллмундарссона к изданию саги [ÍF. XIII. Bls. CCXIII–CCIV]); или своего рода «роман с ключом», высмеивающий Снорри Стурлусона и его взаимоотношения с норвежскими правителями. Последняя гипотеза, высказанная Херманом Паулссоном (*Hermann Pálsson. Hirdskáld í spéspegli // Skáldskaparmál. Tímarit um íslenskar bókmenntir fyrri alda. Reykjavík, 1992. Н. 2. Bls. 160–168*), обоснована наиболее подробно; ее же придерживается и развивает Е.А. Гуревич (*Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. С. 296–298; СОЗ. С. 311–317*). Согласно Херману Паулссону, под именем Одди-Дагфинна в тексте

версии привычных мотивов, но и из-за внесения скальда (и связанного с ним комплекса мотивов, стереотипных отношений поэта и правителя и т.д.) в непривычную среду «саги о древних временах». Например, эпизод с разбойниками, в котором Дагфинн использует свое положение придворного поэта, чтобы избежать схватки, а король советует ему оставаться в отдалении, явно переключается с характерным для королевских саг мотивом «скальда, верного конунгу до гроба» (наиболее яркий пример — предшествующие битве при Стикластадире события в «Саге об Олаве Святом» в «Круге Земном»), когда правитель предлагает скальдам оставаться рядом с ним, чтобы потом было кому сложить хвалебную песнь о подвигах конунга, а поэт Тормод просит позволения не покидать своего патрона до самой смерти)³¹. Хотя Дагфинн мотивирует свое согласие отправиться на битву с разбойниками тем, что «никто не обязан конунгу более него», он не только не возвращает свой долг, отказываясь от участия в битве, но напротив, «переворачивает» в дальнейшем ситуацию, делая конунга своим должником. Наконец, финальный эпизод «внутренней» саги практически дублирует эпизод в «Саге об Одде Стреле», где герою удается убить невидимого врага лишь глядя из-под руки своего дружинника³² — скальд выступает в роли того, кто открывает вход в иной мир. В то же время, магическое обнаружение Дагфинном невидимой другим противницы во

выводится Снорри Стурлусон; на это, по его мнению, намекают как использованные в саге имена собственные (имя Одди совпадает с названием хутора, где воспитывался Снорри; Дагфинн — с именем советчика при дворе малолетнего короля Норвегии Хакона, с которым встречался Снорри), так и «перевернутость» событий в ней (например, «рекордное» вознаграждение Дагфинна может быть намеком на крайне высокое вознаграждение Снорри за хвалебные песни, полученное им от ярла Скули). В настоящей статье мы не касаемся возможных причин создания такого текста, ограничиваясь анализом его самого — тем более что любая подобная гипотеза в определенной степени основана на допущениях. Тем не менее, на наш взгляд, можно говорить об *элементах* пародии, рассчитанных на комический эффект — пародии не на конкретное произведение и на конкретного человека, но, как пишет К. Уилсон о «Саге о хитром Рэве», «на традиционные элементы, сцены и общую атмосферу; однако в большинстве случаев целью пародии является скорее мотив или некий общий элемент, нежели конкретная сага» (*Willson K. Parody and Genre in the Sagas of Icelanders // Á Austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint papers of The 14th International Saga Conference. Uppsala, 9th–15th August 2009 / Ed. by A. Ney, H. Williams, F. Charpentier Ljungquist. Gävle, 2009. Vol. 2. P. 1045*).

³¹ ÍF. XXVII. Bls. 358.

³² Örvar-Odds saga / Utg. Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík, 1943–1944 (цит. по эл. версии: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=FCA567459426C8B253464A962EEE6F86?doc=Perseus%3Atext%3A2003.02.0028%3Achapter%3D29>).

время битвы с Хлегуд напоминает о традиционной прозорливости скальдов (и, одновременно, о зоркости звездочетов). Недостойное по обычным меркам поведение играет Дагфинну на руку: недостаточно мужественный поэт магическим образом обнаруживает маскулинную женщину. Но в этом случае герой видит невидимое в прямом смысле этого слова — в противоположность скальдам при дворах правителей в «прядах об исландцах» и королевских сагах, которые замечают и интерпретируют то, на что другие не обращают внимания.

Необычность отношений Дагфинна и короля особенно заметна в эпизодах, связанных с исполнением панегириков. Если обычно скальд не считал для себя зазорным напрямую требовать от правителя награды (быть в долгу у поэта считалось позором для адресата стихов)³³, то Дагфинн ведет себя совершенно по-другому. Вместо того чтобы принять обязательную плату за флорку и вместе с ней частицу удачи конунга, поэт льстиво отказывается от награды, тем самым оставляя короля у себя в долгу и намекая на то, что заслуживает большего вознаграждения. В то же время он ловко дискредитирует присутствующих, обвиняя их в корысти («Но найдется немало других, кто надеется получить от Вас награду»³⁴). Характерно, что Гейрвид одобряет действия скальда — Дагфинн, как и полагается поэту, правильно оценивает «степень» необходимой хвалы и награду, на которую он может рассчитывать. Свою лепту вносит и тот факт, что юный конунг полагается на мнение окружающих при оценке вознаграждения — в итоге скальд получает несоразмерно большую награду за песни, которые не отличаются выдающимися художественными достоинствами, как дает понять в конце автор саги.

Несмотря на постоянное повторение слов о том, что скальд «обязан отплатить королю за его доброту», очевидно, что на самом деле именно Гейрвид становится все более обязанным своему поэту —

³³ См., например: *Fidjestöl B.* «Have you heard a poem worth more?» A note on the economic background of early skaldic praise-poetry // *Idem. Selected Papers* / Ed. by O.E. Naugen and E. Mundal. Transl. by P. Foote. Odense, 1997. P. 117–132. Анализируемая Б. Фидьестёлем ситуация в «Саге о Гуннлауге Змеином Языке», когда скальд первым слагает хвалебную песнь в честь только что взошедшего на престол конунга, перекликается со схожим эпизодом в «Сне Одди Звездочета» — вплоть до намека на высокую (*dýra*) стоимость песни. Однако если Гуннлауг едва не получает за свое произведение несоразмерно высокое вознаграждение, то Дагфинн добровольно отказывается от награды — с тем, чтобы приобрести в конце саги намного больше.

³⁴ СОЗ. С. 292 («...en þeir eru margir aðrir, en þar sjá til fjárens, sem þér eruð» — ÍF. XIII. Bls. 469).

Дагфинн очень тонко рассчитывает баланс чести, престижа и услуг в своих отношениях с правителем. Так, свободные (хотя и почти-тельные) манеры скальда при поднесении драпы контрастируют с его подбострастием, когда ранее он исполняет перед Гейрвидом флокк: Дагфинн прекрасно осознает свои заслуги. Согласившись отправиться с королем на битву с берсерками, отказавшись принимать плату за флокк и оказав помощь в битве с воинственной сестрой Гейрвида Хлегуд, теперь он складывает в честь правителя драпу в тридцать строф — наиболее престижную форму в скальдической поэзии. Заявив, что он не примет за нее материальной платы, поэт фактически ставит Гейрвида перед необходимостью найти способ вернуть долг «престижем». Король вынужден решить проблему другим способом: он предлагает скальду повысить свой статус с помощью женитьбы. Дагфинн тут же просит руки сестры конунга, заявив, что другие варианты неприемлемы — таким образом, связанному обещанием Гейрvidу приходится выполнить просьбу поэта.

Не вполне обычен и сам факт, что во сне Одди складывает придворные панегирики (в отличие от «автобиографических» строф/песней, которые, как правило, встречаются в «сагах о древних временах»)³⁵. Поэмы Одди не соответствуют и традиционной модели сложенных/услышанных во сне стихов, которые, как правило, являются «потусторонними» и вещими, предрекают несчастье и сложены в стандартной форме³⁶. Скальдические цитаты включены в текст особым образом: отрывки из поэм, сложенных во сне, приводятся наяву, целым куском (а не отдельными строфами) и явно выполняют структурирующую функцию. Являясь «неправдивыми», если можно так выразиться, по определению (сочинены во сне, настоящим скальдом; есть моменты, противоречащие прозаическому контексту; поэт не получает обычной платы за произведения; наконец, невысокое качество самой поэзии), произведения Одди, как и положено скальдическим поэмам, все же подтверждают правдивость

³⁵ См., например: *Clunies Ross M. Poetry and fornaldarsögur // The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Preprint Papers of the 13th International Saga Conference. Durham and York, 2006* (цит. по эл. версии: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/saga-conf/clunies.htm>). В то же время подобная нетипичность соответствует авторской логике смешения жанров.

³⁶ О поэзии во сне см. подробнее: *Гуревич Е.А. Стихи, услышанные во сне: об одном типе поэтических вставок в древнеисландской прозе // Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения / Отв. ред. Л.В. Евдокимова. М., 2006. С. 86–116.*

рамочной истории (так, низкое качество поэмы — свидетельство того, что она действительно была сочинена во сне непрофессионалом). Вероятно, несовпадение имен героев (в поэмах используются норвегизированные формы, в отличие от прозаического текста) в данном контексте также можно рассматривать как неслучайное: несмотря на заявленную правдивость, в самой саге есть несоответствия. Таким образом, поэзия в саге выполняет функцию медиации, соединяя правдоподобную сагу, записанную со слов надежного информанта, с сагой вымышленной, приснившейся «от лица» хитроумного скальда — и, в то же время, намекая на «несерьезность» обеих частей «Сна Одди Звездочета».

Для накопления «престижного капитала» Дагфинн исполняет перед правителем два хвалебных произведения, посвященных победам Гейрвида над берсерками и над Хлегуд. Как и основной текст снящейся Одди саги, внешне стандартные песни инвертируют традиционные мотивы. Так, во флюкке (представленном пятью строфами, маркирующими все основные моменты хвалебной песни: вступление с описанием ситуации; победа правителя над врагами; приобретение богатства; раздача ценностей дружинникам; признание поэтом собственных заслуг и заключение) скальд явно льстит своему патрону. Например, в третьей и четвертой строфах описывается, как Гейрвид делит собранное разбойниками богатство, но это противоречит прозаическому контексту (в реальности король оставляет все ценности себе). Любопытно и то, что в четвертой строфе правитель раздает своим людям именно серебряные, а не золотые украшения («*haukastóls hengiskafla*» — «висящие сугробы насеста сокола»): поскольку серебро считалось менее ценным металлом, это умаляет щедрость короля. Однако, несмотря на то, что согласно Снорри Стурлусону³⁷, прямая ложь в хвалебной песни считалась явным оскорблением, в контексте отношений правителя и поэта подобная лесть предстает вполне логичной. Судя по дальнейшему поведению поэта, традиционный намек на вознаграждение в конце поэмы (Дагфинн называет свое произведение «драгоценным словом хвалы» — «*lofsorð dýtra mála*») также несколько двусмыслен: подчеркивая высокую стоимость песни, скальд в то же время отказывается от предлагаемого вознаграждения, оставляя Гейрвида у себя в долгу.

Не совсем обычно и окончание поэмы: в последней строфе Дагфинн желает Гейрвиду «наслаждаться честью и землями, данными

³⁷ ÍF. XXVI. Bls. 5.

ему народом» («njóti vel / vegs ok landa / gramr göfugr / gauzkrar þjóðar»)³⁸. Таким образом, источником удачи для конунга становится его народ — в противоположность традиционному образу правителя как источника удачи для своих людей и земли. Более подробное развитие эта тема получает в стеве второго скальдического произведения — «Драпы о Гейрвиде».

Драпа из тридцати строф, которую Дагфинн сочиняет в честь Гейрвида, заслуживает более подробного рассмотрения. В отличие от достаточно простого по форме и структуре флокка, эта хвалебная поэма сложена скальдом в классическом придворном размере — дротткветте, и поэт получает за нее рекордную награду — руку сестры правителя. Как стилистика, так и структура панегирика имеют свои особенности: скальд искусно сочетает традиционные и непривычные для хвалебной поэзии элементы.

Так, в большей части строф скальд описывает деяния не лично Гейрвида, а его войска в целом, что соответствует общей схеме взаимоотношений конунга и его людей, характерной для саги, но не вполне обычно для панегирика. Собственно правителю посвящены лишь четыре строфы из одиннадцати (первая, шестая, седьмая и одиннадцатая), место которых в поэме не случайно: они композиционно делят произведение на приблизительно равные части и отмечают начало, кульминацию и завершение конфликта. Таким образом, посвященные конунгу строфы (и стев) играют важную структурирующую роль — что увеличивает как их значимость, так и ценность драпы.

Особый интерес представляет применение стилистических средств в поэме: так, по отношению к соратникам и конунгу скальд использует различные хейти, почти не применяя кеннинги. Практически во всех строфах поэмы Гейрвид назван разнообразными хейти правителя: «konungr», «gramr», «fylkir», «jöfurr», «stiklingr», «hilmir», «bragna konr». Единственным исключением из этого правила является мифологизированная шестая строфа, в которой Гейрвид называется «требователем окровавленных головных уборов» («beidír blóðisunga»). То же относится и к воинам короля: автор песни, как правило, обозначает их как «дружину» («drótt»), «мужей, воинов»

³⁸ Den norsk-islandske skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. B: Rettet tekst. København, 1973 (repr.) (Далее — Skj. II). B. II. S. 223:5. Необходимо отметить, что порядок слов в висе может быть прочитан и по-другому: «göfugr gramr gauzkrar þjóðar njóti vel vegs ok landa» — в этом случае конунг готского народа наслаждается честью и землями.

(«virdar», «seggir», «drengir»), «львов» («ljónar») и т.д. — опять-таки, за единственным исключением: в третьей строфе люди Гейрвида обозначены как «преследователи Гёндуль» («herðendr göndlar» = воины). В контексте саги «Гёндуль» предстает одновременно как синоним для «битвы» и хейти валькирии, в то же время напоминающая о подходящем для воительницы имени Хлегуд (в поэтическом тексте — Хлегунн [Hlégunnr]); таким образом, кеннинг приобретает буквальное значение, намекая на тщетные попытки короля и его людей найти противницу.

Вероятно, такое стилистическое решение объясняется тем, что автор сознательно «демифологизирует» правителя и его войско, противопоставляя их колдунье-валькирии Хлегуд. Последняя же, напротив, именуется с помощью единообразных кеннингов типа «богиня света моря»: «жестокосердная Герд луча моря» («grimmhugið ægis geisla Gerðr»; где луч моря = золото, Герд золота = женщина), «Хёрн звезды брызг волн» («svartgymis stjörnu Hörn», «звезда брызг волн [моря]» = золото, Хёрн золота = женщина), «богиня огней реки» («ásynja flóðs elda», «огни реки = золото, богиня золота = женщина»). Можно предположить, что подобное использование кеннингов связано как с «морской» темой сражения, так и с неоднозначным отношением Дагфинна к материальному богатству, противопоставленному престижу.

Отказываясь от употребления кеннингов в отношении адресата песни, скальд выходит из положения за счет уподобления его мифологическому герою. При этом уподобление происходит с помощью игры с прямым значением имени адресата, использования аллитерации и внутренних рифм, а также искусного комбинирования кеннингов, обозначающих другие объекты: так, например, в шестой строфе кеннинг щита «закатывающееся солнце Хёгни» перекликается с образом потемневшего от крови моря; мотив крови повторяется в кеннинге «требователь окровавленных головных уборов», а «отблеск боя» опять напоминает о закате. Гейрвид, таким образом, предстает своего рода мифологическим героем, находящимся в центре последней битвы.

Как уже говорилось выше, имя адресата (которое само по себе подобно кеннингу: *Geirviðr* означает буквально «Дерево копья», т. е. «Воин») играет особую роль в поэме. Помимо «персонализации» произведения, скальд использует его для вариации различных образов, включающих в себя «копье». Например, в седьмой строфе поэт делает второй хельминг симметричным: оба двустипия построены

по одинаковой схеме. Дагфинн использует однокоренные слова для создания фонетической структуры: *Geirviðr* — *geiri* — *geirvalds* перекликается с *blóðár* — *blóði* — *blóð*; конечные рифмы делят хельминг на две части, а рифмующиеся в середине второй и четвертой строки *hlökk* и *stökk*, напротив, объединяют четверостишие в одно целое. Вставленное в аллитерационный ряд имя адресата привлекает внимание и увеличивает хвалу:

Geirviðr of vá geiri
geirvalds í hlökk þeiri,
blóðár sás þó blóði,
blóð stökk of skör þjóða³⁹.

Гейрвид метнул копье
в этой битве владетеля копья,
его видели окровавливающим весло крови (= меч),
кровь разбрызгивалась над волосами людей⁴⁰.

Аллюзия на имя Гейрвида прослеживается и в следующих строках:

<...> unz í Silda-sundi
sigrgöfgaðir vigrum
hjoggu horskir seggir
hjörs andskota börva⁵.

<...> пока в проливе Сельдей
одаренные победой копье
не метнули мудрые
в деревья меча (= воинов), воины⁶.

Обычай метания копья, который упоминается и в предыдущем примере, напоминает о посвящении вражеского войска Одину⁴³. Имя правителя, таким образом, связывается с победой, дарованной богом. «Владетель копья» уподобляется Одину и становится своего рода легендарным героем.

В последней строфе драпы, описывающей убийство Гейрвидом Хлегуд (своего рода кульминация поэмы) количество кеннингов выше, чем во всех остальных восьмистишиях песни. По сути дела, только Гейрвид обозначен хейти правителя — для всех остальных объектов использованы кеннинги. Для описания поединка скальд переводит действие в мифологическое пространство: «владетель копья» вступает в схватку с волчьеголовой богиней, напоминая о последней битве Одина с Фенриром. Нетрадиционный для данной

³⁹ Skj. II, 225:7.

⁴⁰ Перевод мой. — И.К.

⁴¹ Skj. II, 224:3.

⁴² Перевод мой. — И.К.

⁴³ См.: *Turville-Petre E.O.G. Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia. London, 1964. P. 141.*

песни кеннинг корабля «древо моря»⁴⁴, в свою очередь, вызывает ассоциации с мировым деревом — Иггдрасилем, расширяя рамки боя до вселенских масштабов. Бой, однако, заканчивается в пользу Гейрвида, что продолжает характерную для саги в целом игру с «переворачиванием» традиционных мотивов:

Gramr leit hitt, hvar hafði
Hörn svarrgymis stjörnu
höfuð á hauka stofni
heiðingja sér brúðar;
ásynju lét elda
örvígr konungr hníga
flóds af fyllar meiði
frægr, hinns ekki vægði⁷.

Князь увидел, как
Хёрн звезды брызг волн (звезда брызг волн =
золото, Хёрн золота = женщина)
несла голову невесты волка
на подставке сокола (= плечах);
богиню огня наводнения (огонь наводнения =
золото, богиня золота = женщина)
храбрый в битве конунг заставил упасть
с древа моря (= корабля), знаменитый, не
знающий жалости⁸.

Наконец, внешне «непрестижный» стев поэмы «Все же Гейрвид — король готландских мужей» («Þó er gotneskra gumna / Geirviðr konungr þeigra») преследует сразу несколько целей. С одной стороны, утверждение власти Гейрвида над Готландом выступает способом подтвердить его право на престол, оспариваемое Хлегуд. С другой — взаимоотношения короля и его народа — тема, развиваемая на протяжении всей снящейся Одди саги. Правитель не столько раздает, сколько получает удачу от своих людей, и потому связь Гейрвида и его подданных — основной источник удачи для правителя и для государства в целом. Постоянный повтор строк «рефрена» призван укрепить эту связь и, в то же время, увеличить удачу адресата. Традиционная форма и не вполне стандартное содержание сплетаются вместе, создавая привычную хвалу — но с оттенком иронии, столь характерным для саги в целом.

Таким образом, в «Сне Одди Звездочета» противопоставлены не только реальность и сон: различные саговые жанры, проза и поэзия также противопоставляются друг другу. Автор играет с текстом, сознательно конструируя произведение на стыке нескольких традиций: с одной стороны, он пишет историю, обладающую всеми основны-

⁴⁴ За еще одним исключением, корабль (как и в случае с Хлегуд) называется в драпе исключительно кеннингами, построенными по единой схеме «конь моря». Таким образом, корабли также оказываются принадлежащими к иному, враждебному миру.

⁴⁵ Skj. II, 226:11.

⁴⁶ Перевод мой. — И.К.

ми признаками «саги об исландцах», тем более правдоподобную, что ее главным героем выступает историческое лицо, чьи сочинения, очевидно, были хорошо известны средневековым исландцам. С другой — сон Одди представляет собой «сагу о древних временах», явно вымышленную и, вероятно, забавную с точки зрения современников, а эпизоды с участием Дагфинна, как уже говорилось выше, перекликаются с эпизодами из саг о скальдах, прядей об исландцах, королевских саг; вдобавок в текст включены «классические» скальдические хвалебные поэмы. Юмористический, пародийный эффект достигается не только за счет необычного поведения героев, но и через нарочитое смешение жанров: контраст «правдивой» и подчеркнуто обыденной рамочной истории с «приключенческим» сюжетом сна и перевернутыми отношениями между конунгом и его поэтом создает эффект обманутых ожиданий. Стилизация под определенный жанр сопряжена в саге с нарушением его законов; узнаваемые мотивы перевернуты, а стандартные сюжетные ходы помещаются в новый контекст. «Сон Одди Звездочета» представляет собой тонкую литературную игру, основанную на инверсии традиционного — которую мы, вероятно, способны оценить лишь частично.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Глазырина Г.В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. Тексты, перевод, комментарий. М., 1996.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // *Он же.* Избранные труды / Отв. ред. Е.Э. Носенко. М.; СПб., 1999. Т. 2. Средневековый мир.
- Гуревич Е.А.* Древнеисландская новелла. Поэтика «прядей об исландцах». М., 2004.
- Гуревич Е.А.* Стихи, услышанные во сне: об одном типе поэтических вставок в древнеисландской прозе // Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения / Отв. ред. Л.В. Евдокимова. М., 2006. С. 86–116.
- Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 2000.
- Матюшина И.Г.* Поэтика рыцарской саги. М., 2002.
- Сон Одди Звездочета / Пер. с древнеисландского, коммент. и послесловие Е.А. Гуревич // *Arbor mundi.* Мировое древо. М., 2007. Вып. 14. С. 285–321.
- Allard J.* Oral to Literary: Kvöldvaka, Textual Instability, and All That Jazz // *Sagas and Societies.* International Conference at Borgarnes, Iceland, September 5.–9. 2002 (цит. по эл. версии: http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2004/1073/pdf/19_joe~1.pdf).

- Bjarni Einarsson*. On the rôle of verse in saga literature // *Mediaeval Scandinavia*. 1974. Vol. 7. P. 118–125.
- Byock J.L.* Feud in the Icelandic Saga. Los Angeles; Berkeley, 1982.
- Clunies Ross M.* Poetry and fornaldarsögur // *The Fantastic in Old Norse Icelandic Literature*. Preprint Papers of the 13th International Saga Conference. Durham and York, 2006 (цит. по эл. версии: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/clunies.htm>).
- Clunies Ross M.* The Art of Poetry and the Figure of the Poet in *Egils Saga* // *Parergon*. 1978. № 22. P. 2–7.
- Den norsk-islandske skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. B: Rettet tekst. København, 1973 (repr.).
- Dronke U.* The Poet's Persona in the Skalds' Sagas // *Parergon*. 1978. № 22. P. 23–28.
- Fidjestøl B.* «Have you heard a poem worth more?» A note on the economic background of early skaldic praise-poetry // *Idem*. Selected Papers / Ed. by O.E. Haugen and E. Mundal. Transl. by P. Foote. Odense, 1997. P. 117–132.
- Hermann Pálsson*. Hirðskáld í spéspegli // *Skáldskaparmál*. Tímarit um íslenskar bókmenntir fyrri alda. Reykjavík, 1992. H. 2. Bls. 160–168.
- Hermann Pálsson, Edwards P.* *Legendary Fiction in Medieval Iceland*. Reykjavík, 1970. P. 36–68.
- O'Donoghue H.* *Skaldic Poetry and the Poetics of Saga Narrative*. New York, 2005.
- Óláfs saga helga // ÍF. B. XXVII. Heimskringla II / Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík, 1945.
- Olrik A.* At sidde på høj. Oldtidens konger og oldtidens thulir // *Danske Studier*. 1909. H. 1. S. 1–10.
- Örvar-Odds saga / Utg. Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík. 1943–1944 (цит. по эл. версии: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=FCA567459426C8B253464A962EEE6F86?doc=Perseus%3Atext%3A2003.02.0028%3Achapter%3D29>).
- Roderick Ellis H.* *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. New York, 1968.
- Stjörnu-Odda draumr // ÍF. B. XIII. Harðar saga / Utg. Þórhallr Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík, 1991.
- Turville-Petre E.O.G.* *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. London, 1964. P. 141.
- Willson K.* Parody and Genre in the Sagas of Icelanders // *Á Austrvega. Saga and East Scandinavia*. Preprint papers of The 14th International Saga Conference. Uppsala, 9th–15th August 2009 / Ed. by A. Ney, H. Williams, F. Charpentier Ljungquist. Gävle, 2009. Vol. 2. P. 1039–1046.
- Wright D.* The Skald as Saga-Hero // *Parergon*. 1973. № 6. P. 13–20.
- Ynglinga saga // ÍF. B. XXVI. Heimskringla I / Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík, 1941.
- Þorsteinn Vilhjálmsson*. «Hversu nákvæmur var Stjörnu-Oddi?» // *Eðlisfræði á Íslandi*. B. V / Ritsstj. Leó Kristjánsson, Þorsteinn Vilhjálmsson. Reykjavík,

1991. Bls. 83–95 (цит. по эл. версии: <http://www.raunvis.hi.is/~thv/odd.html>).

Þorsteinn Vilhjálmsson. Time-reckoning in Iceland before literacy // *Archaeoastronomy in the 1990s* / Ed. by C.L.N. Ruggles. Loughborough, 1991. P. 69–76 (цит. по эл. версии: <http://www.raunvis.hi.is/~thv/time.html>).

Irina Kucherova

SKALD AND SKALDIC POETRY IN THE “STAR-ODDI’S DREAM”

The article is dedicated to the analysis of “Star-Oddi’s Dream” (“Stjörnu-Odda draumr”). It shows how the author of the saga makes use of the traditional elements (motives, stylistic characteristics, distinctive plot features) typical for medieval Icelandic literary genres. He merges them into a single text by deliberately violating the genre peculiarities, changing the traditional narrative strategy, putting the motives into an unusual context and introducing elements of parody. Thus, “Star-Oddi’s Dream” turns into some kind of elaborated literary game with a possible reader.

Key words: “Star-Oddi’s Dream”, skaldic poetry, “sagas of the Icelanders”, fornaldarsögur, medieval parody.

КАЗУС С РОГНЕДОЙ:
СВАТОВСТВО ВЛАДИМИРА
В СВЕТЕ ДОХРИСТИАНСКОЙ ПРАВОВОЙ
ТРАДИЦИИ СКАНДИНАВИИ*

Летописный рассказ о сватовстве князя Владимира к Рогнеде традиционно привлекает читателя богатством эмоциональных красок, фольклорных подробностей и межкультурных соответствий. При несомненном и наглядном драматизме изображаемой в летописи ситуации она обладает множеством подтекстов, отнюдь не все из которых уже введены в исследовательский оборот. Так, фабула этого эпизода во многом строится на оскорблении Рогнедой Владимира («не хочу розути робичича . но Йрополка хочю») и на последующей мести и реванше князя над правящим в Полоцке родом. Между тем, если рассматривать данный фрагмент не только как интереснейший и довольно сложно устроенный нарратив, но и как воспроизведение сути некоего диалога, имевшего место в действительности, то помимо оскорбительного характера реплики Рогнеды, нельзя не обратить внимание на ее собственно правовой аспект.

Дочь мигранта в первом поколении естественным образом мыслит правовыми категориями, актуальными для ее прежней родины. В архаическом скандинавском праве существует специальная норма, согласно которой ребенок, рожденный от свободного и рабыни (и, соответственно, от свободной и раба), не может наследовать родовое имущество своего отца, даже если тот освободит его мать и женится на ней. Летописная Рогнеда действует вполне в духе традиций своей родины, упрощая и обостряя некоторую довольно сложную житейскую ситуацию, дабы свести ее к понятному и безапелляционному положению в праве — Владимир как сын рабыни не является наследником родового имущества ни первого, ни второго порядка. Иначе говоря, в глазах Рогнеды он не может унаследовать это имущество и в случае гибели своих братьев. Рогнеда при этом оказывается неправой, рассматривая Киев как обычное родовое владение, а Владимира — лишь как сына своего свободного соотечественника от рабыни. «Несостоятельность» такой позиции является в известном смысле симптомом перехода Рюриковичей от статуса рода к статусу династии, всегда живущей по несколько измененным относительно общеродовых правилам наследования.

* В этой работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 г.

Ключевые слова: Древняя Русь, древнескандинавское право, конкубинат, наследование, княжеская династическая традиция, варяги, Рюриковичи.

Сообщение летописи о сватовстве князя Владимира к Рогнеде не раз привлекало внимание исследователей как броская примета русско-скандинавских связей, позволяющая аргументировать (или оспаривать) факт влияния одной из этих культурных традиций на другую. При этом речь шла преимущественно о сфере фольклорно-литературных аллюзий и параллелей, о заимствовании, миграции или универсальности определенного сюжета, а иногда и о реконструируемом сценарии архаического ритуала¹.

Однако, как мы все чаще убеждаемся в последнее время, существование собственно литературной подкладки или даже инокультурного повествовательного образца отнюдь не всегда отрицает реальность и достоверность того или иного исторического события, описанного в тексте, тем более что в случае Рогнеды и Владимира сюжет сватовства, отказа и последовавшего за ним насилия (кстати сказать, вовсе не такой уж распространенный) насыщен весьма специфическими деталями. В данной работе мы хотели бы взглянуть на него с совершенно другой стороны — не как на литературоведческий объект, а скорее как на фиксацию реального диалога и в определенном смысле, реального юридического казуса, сосредото-

¹ См., например: *Соколов Б.М.* Эпические сказания о женитьбе князя Владимира (Германо-русские отношения в области эпоса) // Ученые записки Гос. Саратовского ун-та им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 1923. Т. I. Вып. 3: Словесно-историческое отделение педагогического факультета; *Cross S.H.* La tradition islandaise de Saint Vladimir // *Revue des Études Slaves*. 1931. Т. XI. P. 133 и след.; *Stender-Petersen A.D.* Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik. Aarhus, 1934 (Acta Jutlandica, 6, 1 [Humanistisk serie, 16]). S. 210–244; *Idem.* Varangica. Aarhus, 1953. S. 130–131; *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. (Материалы и исследования). М., 1978. С. 209–217; *Членов А.М.* Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979; *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть Временных Лет: К проблеме интерпретации летописных текстов // Отечественная история. 1993. № 1. С. 85–86 (критику отдельных положений последней работы см. в: *Butler F.* Enlightenment of Rus': The Image of Vladimir Sviatoslavich across the Centuries. Bloomington (IN), 2002. P. 32–33); *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропониимики. М., 2006. С. 335–354; *Михеев С.М.* Легенда о Владимире и Рогнеде и скандинавская традиция (к параллели с легендой о сыновьях Хейдрекса) // Именослов: История языка, история культуры / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. (Труды Центра славяно-германских исследований, I). С. 169–179.

точившись по преимуществу на знаменитой реплике Рогнеды: «не хочю розути робичича . но Йрополка хочю»².

Если мы осмеливаемся вступить на почву юриспруденции, то нам придется доказать, что, с одной стороны, сомнительные, полученные не из первых рук и много лет спустя после событий показания летописца могут претендовать хотя бы на какую-то достоверность, и, с другой стороны, что они по существу имеют отношение к интересующему нас делу и потому заслуживают быть принятыми во внимание в ходе исследовательского разбирательства.

Каков же *правовой*, а не сугубо литературный или символический подтекст ситуации? Рогнеда, дочь мигранта в первом поколении, отвергая Владимира, должна была бы, скорее всего, мыслить правовыми категориями, актуальными для ее прежней родины — у нас тем больше оснований для такого утверждения, что и гораздо позже в праве, сложившемся в Древней Руси, скандинавы — «...варягъ или кто инь...»³ — по-прежнему выделяются в обособленную группу. Кроме того, специальная комментирующая ремарка летописца, как кажется, лишний раз подчеркивает отсутствие культурной адаптированности полоцкого правящего дома: «...бѣ бо Рогъволодь пршель и-заморья . имаше власть свою в Полотьскѣ».

Записанные скандинавские памятники права, как известно, сохраняют внушительный пласт автохтонной архаики, и робичичи, дети, рожденные от рабынь, в них упоминаются неоднократно. Более того, некую норму относительно потомства свободного человека

² В летописной статье, помещенной под 980 г., этот эпизод излагается следующим образом: «...и посла ко Рогъволоду Полотьску гла . хочю поати тьчерь твою собѣ женѣ . внѣ же ре^ѣ тьчери своеи . хочеси ли за Володимера . вно же ре^ѣ . не хочю розути робичича . но Йрополка хочю . бѣ бо Рогъволодь пршель и-заморья . имаше власть свою в Полотьскѣ . а Туры Туровѣ . ѿ негоже и Туровци прозва^{ша} ца . и придоша штроци Володимерови . и повѣдаша ему всю рѣчь Рогънѣдину . и дьчерь Рогъволюю княза Полотьскаго . Володимеръ же собра вои многи . Вараги . и Словѣни . Чюдъ и Кривичи . и поиде на Рогъволода . в се же время [хотаху] Рогънѣдь вести за Йрополка . и приде Володимеръ на Полотескъ . и оуби Рогъволода . и сна его два . и дьчерь его поа женѣ» (ПСРЛ. Т. I. Стб. 75–76).

В Ипатьевской летописи эпитет «робичич» отсутствует и заменен на имя князя: «не хощю розути Володимера . но Йрополка хочю» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 63), однако в Новгородской первой летописи он есть — «не хощю розувати робичича, нѣ Ярополка хощю» (ПСРЛ. Т. III. С. 125).

³ Русская правда Пространной редакции (по Троицкому списку) // Памятники русского права / Под ред. С.В. Юшкова. Вып. 1: Памятники права Киевского государства, X–XII вв. / Сост. А.А. Зимин. М., 1952. С. 110, ст. 18; *Тихомиров М.Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 90.

от рабыни мы обнаруживаем и в Пространной редакции «Русской правды», однако актуальность этих памятников для интересующей нас коллизии сама по себе требует отдельной аргументации.

В самом деле, Рогнеда и Владимир находятся еще в предхристианском правовом пространстве, а письменная фиксация и кодификация скандинавских законов, например, происходит более полутора веков спустя после крещения полуострова. Вопросы же брака и легитимности происхождения детей настолько небезразличны для церкви, особенно в новообращенных землях, что всякая записанная тогда норма, сколь бы архаичной она ни казалась, неизбежно вызывает подозрение в, так сказать, примеси церковного взгляда и не может служить источником сведений о языческом праве, прежде чем будет от этих подозрений очищена⁴.

Счастливым образом, в нашем распоряжении имеется материал, позволяющий куда более надежно заглянуть в X век и обрести там правовой прецедент, который может служить объяснительной параллелью к словам Рогнеды и к тому, что за этими словами последовало. Речь идет о семейной ситуации старшего современника Владимира и Рогнеды — знаменитом скальде Эгиле, сыне Грима Лысого, ситуации, которая была описана и охарактеризована им самим. Эгиль, как это нередко случалось в языческой среде⁵, взял в жены вдову своего брата Торольва, Асгерд. Через некоторое время на их недавней родине, в Норвегии⁶, умер его тесть. Все оставшееся после него имущество было присвоено единокровной сестрой эги-

⁴ В качестве материала, верифицирующего достоверность этого эпизода, а заодно и его укорененность в собственно славянской традиции, указывались этнографические источники, фиксирующие разувание жениха невестой как часть восточнославянского свадебного обряда (ср., например: *Соколов Б.М.* Эпические сказания. С. 96). Однако эта ритуальная процедура распространена отнюдь не только у славян и, как кажется, не может служить сколько-нибудь индикатором этнической принадлежности ее участников.

⁵ Как известно, Эгиль, хотя и принял вместе со своим братом в Англии оглашение или *prima signatio*, так и не был крещен и умер язычником. См. подробнее с указанием и анализом соответствующих саговых свидетельств: *Успенский Ф.Б.* Скандинавы — Варяги — Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 145–149, 151–152.

⁶ Напомним, что, согласно саге, Эгиль, как и Рогнеда, был потомком мигранта в первом поколении, поскольку его отец, Грим Лысый, переселился в Исландию за некоторое время до его и Торольва появления на свет (ср.: *Egils saga Skallagrímssonar tilligemed Egils stórra kvæð / Udg. for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson.* København, 1886–1888 (STUAGNL, 17). (Далее — Eg.). Kap. XXXI).

левой жены и ее мужем Берг-Энундом, сыном Торгейра Шип-Ноги, на том основании, что жена Эгиля будто бы была рождена от рабыни.

В чем же заключается информация, которую мы можем извлечь из стихотворного свидетельства X в., которое составил сам Эгиль? В «Саге об Эгиле» цитируется следующая его виса, посвященная этим событиям:

«Шип шипа (= мужчина, т. е. Берг-Энунд, сын Торгейра Шип-Ноги) объявил мою повозку потока <питьевого> рога (= женщину) — рожденной от рабыни;

этот Энунд обуреваем своей алчностью;

потрясатель штыря / копыя (= воин, мужчина, т. е. Берг-Энунд или конунг?), я женат на норне булавки (= женщине), рожденной наследовать;

это может быть удостоверено клятвой;

принимай же, знатный родом (= конунг?), имеющиеся наготове клятвы!»⁷.

Из этого предельно скомпрессированного и весьма информативного поэтического высказывания очевидно, что и Эгиль, и его оппонент Берг-Энунд, и конунг, и все, кто предполагается в качестве свидетелей и судей, равным образом принимают в качестве презумпции, что та из единокровных сестер, которая рождена от рабыни, не имеет права наследовать после своего отца. Спор идет лишь о том, *была ли* в действительности мать Асгерд *рабыней*. Это, в свою очередь, означает, что в X в. в Скандинавии и в самом деле (а не только по нашим выкладкам и архаизирующим правовым реконструкциям) существовала и, что не менее важно, применялась на практике норма, согласно которой дети рабыни могли быть полностью исключены из наследования своему отцу.

Теперь, вооружившись этим хронологически аутентичным знанием, мы вправе со всей возможной осмотрительностью привлекать показания родовых саг, повествующих о X в., но зафиксированных на пергамене гораздо позже. Однако уже и сейчас сходство казуса Владимира и казуса Асгерд бросается в глаза: в одном случае (собственно скандинавском) мы имеем дело с финальным этапом разви-

⁷ Þýborna kveðr þorna / þorn reið áar horna, / sýslir hann of sína / síngirnð Önuðr, mína; / naddhristir, ák nistis / nom til arfs of borna; / þigg þú auðkonr eíða, / eíðsært es þat, greiða (Skj. T. I. S. 46, № 16). Ср. также: Eg. Kap. LVI. Bls. 190.

тия правовой ситуации — невозможность потомку рабыни получить отцовскую собственность, тогда как в другом (русском) — с более ранней стадией ее развертывания, когда девушка превентивным образом не хочет выходить замуж за сына рабыни. Соответственно, становится очевиднее и юридическая мотивировка отказа Рогнеды: она отвергает Владимира не потому, что он младше и хуже Ярополка, не потому, что предки его матери менее знатны по рождению, но прежде всего потому, что, будучи робичичем⁸, он, согласно скандинавскому обычному праву, не является наследником родового имущества ни первого, ни второго порядка.

Обратим внимание, что у сопоставляемых нами двух текстов, стихотворения и летописного свидетельства, в литературоведческой перспективе, счастливым образом, предельно мало общих черт, они сходны ни жанром, ни сюжетом, ни структурой, а лишь интересующим нас юридическим наполнением. Дальнейшее погружение летописной истории в скандинавский контекст позволит лучше оценить, сколь всеобъемлющей в глазах Рогнеды была эта пораженность Владимира в родовых правах.

Так, в частности, в русской историографии с давних пор ведется спор о том, кем именно был дед Владимира с материнской стороны, тот самый «Малък Любечанинь»⁹. Ни в коей мере не вступаая

⁸ «бо бѣ отъ Малуши ключницѣ Вльзины . сестра же бѣ Добрына . ѿѣ же бѣ има Малък Любечанинь . [и] бѣ Добрына оуи Володимеру» (ПСРЛ. Т. I. Стб. 69, под 970 г.). Чрезвычайно близким образом происхождение Владимира характеризуется в НПЛ (ПСРЛ. Т. III. С. 121), тогда как в летописи Ипатьевской термин «ключница» по отношению к Малуше, подразумевающий положение служанки / рабыни, заменен на неопределенное «милостница»: «бо бѣ ѿ Малуши милостьницѣ Вльжины . сестра же бѣ Добрына . ѿѣ же бѣ има Малько Любчанинь . и бѣ Добрына . оуи Володимеру» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 57). Обсуждение семантики слов «ключница» и «милостница» см. в работах: *Прозоровский Д.И.* О родстве святого Владимира по матери // Записки Императорской Академии наук. 1864. Т. V. С. 19; *Срезневский И.И.* О Малуше, милостнице в[еликой] к[нягини] Ольги, матери в[еликого] к[нязя] Владимира // Записки Императорской Академии наук. 1864. Т. V. С. 27–33.

Можно допустить, таким образом, что из Ипатьевской летописи последовательно устранились упоминания о рабском происхождении Владимира (как мы помним, именно в этом своде, в ключевой для нас статье под 980 г., отсутствует слово «робичич», здесь оно заменено именем князя).

⁹ Об отце Малуши, см. в работах: *Прозоровский Д.И.* О родстве святого Владимира. С. 20–22; *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 340–378; *Он же.* Мстислав Лютый в русской поэзии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1909. Т. XVIII. С. 88–91; *Korpela J.* Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte und Prosopographie der Kiever Rus' bis zum Tode von Vladimir Monomach. Jyväskylä, 1995. (Studia Historica Jyväskyläensia. Bd. 54). S. 181, № 524;

в обсуждение вопросов, касающихся, например, надежности и достоверности его отождествления с древлянским князем Малом, мы попытаемся продемонстрировать, что в скандинавской юридической перспективе это, в сущности, не имело принципиального значения, если речь шла об отцовских землях, получаемых, так сказать, *post mortem*, по наследству.

С осторожностью препарирова саговый материал, обратим внимание на то, кем были в Скандинавии матери робичичей, чаще всего именуемые в источниках *þú* или *ambátt*¹⁰. Эти слова могли использоваться как для именованя собственно рабыни, так и в более широком смысле служанки¹¹ (что отчасти соответствует, по-видимому,

Членов А.М. Древлянсько походження князя Владимира // Український Історичний журнал. 1970. № 9–11; Поннэ А. Родословная Мстиши Свенельдича // Летописи и хроники, 1973 г. М., 1974; Карнов А. Владимир Святой. М., 1997. С. 13–15, 366; Schramm G. Altrusslands Anfang: Historische Schlüsse aus Namen, Wörtern und Texten zum 9. und 10. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau, 2002. S. 479–484; Милотенко Н.И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. СПб., 2008. С. 111.

¹⁰ В древнескандинавских языках наряду с существительным женского рода *ambátt* ‘рабыня, служанка’ (о нем см. также подробнее: Ebel E. Der Konkubinat nach altwestnordischen Quellen. Philologischen Studien zur sogenannten “Friedelehe”. Berlin; New York, 1993 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 8). S. 158–160) имеется и однокоренное слово среднего рода *embætti* (*ambætti*) со значением «служба, должность». Оно, как известно, легло в основу древнерусского «аѣбетникъ» («аѣбедьникъ») со значением «должностное лицо» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в четырех томах / Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина, пер. с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева. 3-е изд. М., 1996. Т. IV. С. 538, с указанием литературы). Перед нами, таким образом, ценный и редкий (но не единственный!) след формирования русской официальной и социальной терминологии в эпоху активных славяно-варяжских контактов, отражающий и некую общность представлений о подобного рода иерархических отношениях в Скандинавии и на Руси.

¹¹ Насколько мы можем судить по наиболее ранним из дошедших до нас текстов, культурным эквивалентом слова «робичич» являлось, скорее всего, *ambáttar sonr*. Так, в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона сын Авраама от Агари именуется (так же, как Владимир в летописи) «робичичем» — «...роди же агарь раба . ѿ Авраама . раба робичишть» (Молдован А.М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 79–80, л.170 а–171 а; ср. в этой связи: Соколов Б.М. По поводу «Слова о законе и благодати» Илариона // ИОРЯС (1917). 1918. Т. XXII. Кн. 2. С. 314–319; Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Траектории традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI — начала XIII века. М., 2010. С. 51–52), тогда как в скандинавском пересказе соответствующего библейского сюжета он обозначается именно термином *ambáttar sunn* (Stj. Kap. 38. Bls. 128) — ср. *filius ancillae* в Вульгате (Gen. 21, 10).

функциональному наполнению термина «ключница»¹²). Такая совокупность значений создавала на скандинавской почве в позднейшие христианские времена пространство и для литературных, и для правовых манипуляций. При этом насколько можно судить по сагам, в эпоху внешней экспансии и внутренних распрей правовой статус такого рода рабынь-служанок задавался отнюдь не их низким происхождением, их дети не имели права наследовать отцу из-за вполне конкретного события в жизни своих матерей¹³, а вовсе не из-за их недостаточной родovitости.

Что же мы знаем о теще Эгиля? Она была дочерью свободного и богатого норвежского бонда, ровни и соседа ее мужа. Весь спор

¹² Мы должны отдавать себе отчет в том, что у нас практически нет данных, позволяющих точно определить обязанности и положение ключницы Малуши в доме княгини. В перспективе ее брачных возможностей, как мы попытаемся показать ниже, такого рода точность имеет второстепенное значение, решающую роль играет лишь тот факт, что она была несомненно зависимым лицом в доме матери Святослава Игоревича. При этом ее брат, Добрыня, мог оставаться и оставался, судя по всему, человеком свободным, подобно тому как был свободен, например, дядя Асгерд, родной брат ее матери — Торы Кружевной Руки (см.: Eg. Kap. LVI).

С другой стороны, если говорить о нормах, фиксируемых куда более поздними источниками, в первую очередь, Пространной редакцией «Русской правды», выясняется, что в следующую эпоху акт наделения на себя ключа, как и исполнение обязанностей тиуна, безоговорочно ассоциировались с холопством, постоянным или временным: «А се третье холопство: тивунство без ряду или привязеть ключь к собе без ряду, с рядомь ли, то како ся будеть рядиль, на том же стоить» (Тихомиров М.Н. Пособие для изучения Русской Правды. С. 109; Русская правда Пространной редакции (по Троицкому списку). С. 119, ст. 110). Обращает на себя внимание, что термин «тиун», подобно слову «лабетникъ» (см. выше, предыдущее примеч.), также является скандинавским заимствованием (из *þjónn* «раб, слуга») и, следовательно, связан с тем же кругом обиходных для славяно-варяжского мира социально-управленческих обозначений. Сам по себе весьма интересен также архаический принцип (актуальный не только для русских и скандинавов), когда важнейшие хозяйственно-распорядительные функции отдавались по преимуществу людям несвободным, что и запечатлелось в семантике целого ряда соответствующих слов. Однако этот вопрос безусловно нуждается в отдельном рассмотрении. Ср. о древнегерманской терминологии, применявшейся для обозначения ряда семейно-социальных функций, и об изменении значений этих терминов, постепенно переносившихся с хозяйина на старшего раба или управителя: *Brink S. Lord and Lady — Bryti and Deigja: Some Historical and Etymological Aspects of Family, Patronage and Slavery in Early Scandinavia and Anglo-Saxon England. The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered at University College London 17 March 2005. London, 2008.*

¹³ Отметим, что термин *ambáttar sonr* может применяться, если судить по более поздним источникам, к человеку, обладающему личной свободой. В этом отношении достаточно выразительна одна из глосс к норвежским законам Гулатинга, где сообщается, что *ambattar sunr* это ребенок, рожденный рабыней (*þybornn sunr*) и получивший свободу прежде, чем прошли три Святые ночи (NGL. T. I (Gul.). Kap. 104. Bls. 48).

о праве ее детей на наследство строится вокруг того, был ли заключен между ее отцом и семьей ее мужа подобающий договор с уплатой за невесту или она была уведена отчасти обманом, отчасти силой, как пленница. В последнем-то случае ее дети и считались детьми рабыни, не имеющими права на наследство, т. е. на уровне языка и на уровне закона отождествлялись с потомством женщины, приобретенной у торговца за деньги. Одним из оснований для такого отождествления в традиции выступало, разумеется, то обстоятельство, что и купленная невольница, в свою очередь, могла быть дочерью свободных, а иногда и знатных родителей, внезапно оказавшейся в плену в результате военного набега¹⁴.

Обращаясь к нарративным источникам, можно убедиться, сколь многое перед заключением брака делалось для того, чтобы его договорной характер был предельно прозрачен и не мог ни у кого вызвать сомнений. В сватовстве согласие и желание невесты было практически обязательным условием успеха¹⁵, однако ее окружение проявляло максимальную заботу о том, чтобы старшие родичи-мужчины, так или иначе отвечающие за ее судьбу, имели возможность выразить свое одобрение будущего союза и публично усло-

¹⁴ Весьма любопытно, что в письменно зафиксированном скандинавском праве мы находим своеобразный реестр тех физических изъянов, которые в принципе могут быть у невесты и отсутствие которых как бы гарантирует представитель ее рода при брачных переговорах. Этот список, да и самая процедура, разительно напоминают то, что происходит при покупке невольницы, физическую полноценность которой гарантирует ее владелец (ср. описание покупки рабыни в «Cage о людях из Лососье долины» ниже). См. также: *Jochens J.M. Women in Old Norse Society. Ithaca; London, 1995. P. 48.* Вопрос о мере архаичности этого процедурного сходства нуждается в отдельном рассмотрении.

¹⁵ Ср. иначе: *Jochens J.M. Consent in marriage. Old Norse law, life, and literature // Scandinavian Studies, 1986. Vol. 58; Idem. Women in Old Norse Society. Passim.* Автор полагает, что согласие или несогласие девушки вовсе не принималось в расчет, однако создается впечатление, что этот вывод делается ею *a priori*, без необходимого анализа сагового материала. Во всяком случае, единственный пример, приводящийся в работах Дж. Джохенс, когда никто не справился о мнении невесты и она узнала о том, что сосватана, лишь во время приуготовлений к свадебному пиру, явно принадлежит к числу описаний тех парадоксальных и идущих вразрез с обиходной практикой ситуаций, которые время от времени используются в построении сагового сюжета. О существовании таких экзотических историй, намеренно противопоставленных нормальному порядку вещей в рассказах о различных семейно-правовых коллизиях, Дж. Джохенс не раз вспоминает по другим поводам, справедливо не считая их основанием для переоценки нормы как таковой. В подавляющем же большинстве саговых эпизодов, где процесс сватовства рассматривается сколько-нибудь подробно, непременно упоминается согласие или отказ девушки.

виться со стороны жениха, даже если речь не шла о передаче сколько-нибудь крупного имущества в чьи-либо руки.

Современному читателю описания такого рода «челночных» переговоров, когда сперва сваты советуются, например, с приемным отцом девушки, он принимает их благосклонно, но посылает к ее родному отцу, а тот, согласившись отдать дочь, отправляет их за одобрением вновь к отцу приемному, может показаться своего рода повествовательной избыточностью. На самом же деле, за подобными «топтаниями на месте» и многократным возвращением к начальной точке переговоров стоит не только обряд и ритуал, но и стремление надежно обеспечить сугубо юридические права девушки и ее будущих детей¹⁶. Именно в обществе, где от ее собственного решения зависело столь многое, одобрение этого решения родом (и, прежде всего, отцом, братьями, дядей, взрослым сыном или даже зятем) приобретало, парадоксальным образом, огромную правовую роль. Характерно, однако, что отсутствию договорных отношений в традиции противопоставлялось отнюдь не самовольство девушки, а ее насильственный захват и «пленение», как это произошло, согласно речам оппонентов Эгиля, с Торой Кружевной Рукой, матерью Асгерд, которую они именуют рабыней.

У нас есть, по меньшей мере, еще два саговых эпизода, повествующих о событиях X в., которые построены вокруг сходных юридических коллизий. Оговоримся сразу, что скальдическими стихами они не подкреплены, а значит, занимают несколько иное место на нашей шкале достоверности. Так, мать Олава Павлина из «Саги о людях из Лососьей долины» была Мелькорка, которую сага называет дочерью ирландского короля, попавшей в плен к викингам и проданной в рабство¹⁷. История Мелькорки и ее сына Олава снаб-

¹⁶ Ср. в этой связи: *Jochens J. Women in Old Norse Society*. P. 24–29.

¹⁷ Вот как описывается покупка рабыни Мелькорки в этой саге: «Однажды, когда Хёскульд вышел развлечься с некоторыми людьми, он увидел великолепный шатер в стороне от других палаток. Хёскульд вошел в шатер и увидел, что перед ним сидит человек в одеянии из великолепной ткани и с русской шапкой на голове («og hafði gerzkan hatt á höfði»). Хёскульд спросил, как его зовут. Тот назвал себя Гилли. — Однако, — сказал он, — многим больше говорит мое прозвище: меня зовут Гилли Русский («Gilli hinn gerzki»). Хёскульд сказал, что часто о нем слышал. Его называли самым богатым из торговых людей. Тут Хёскульд сказал: — Ты, видно, сможешь продать нам вещи, которые мы бы охотно купили. Гилли спросил, что бы он и его спутники желали купить. Хёскульд сказал, что он хотел бы купить рабыню: — Если у тебя есть рабыня на продажу. Гилли ответил: — Вы думаете поставить меня в затруднительное положение, спрашивая о вещи, которой, как вы полагаете, у меня нет

жает нас весьма существенными данными о том, как велики и сколь малы были возможности отца по отношению к своим детям от рабыни и в какой мере знатное происхождение матери-рабыни могло то приобретать, то утрачивать актуальность.

Пока отец жив, он вполне может выделить и отдать рабе и робичичу некую часть своих земельных владений, отпустив их на волю, но, распоряжаясь относительно имущества на пороге смерти, он не вправе оставить робичичу в наследство никакой родовой недвижимости без одобрения и согласия всех своих законных детей. Достаточно возражения кого-то одного из сыновей, и предсмертное желание отца теряет силу, как это случилось с Хёскульдом на смертном одре¹⁸. Со всей очевидностью это происходит потому, что законода-

в продаже. Однако дело обстоит не так, как вам кажется. Хёскульд заметил, что шатер был разделен надвое пологом. Тут Гилли приподнял этот полог, и Хёскульд увидел, что там сидело двенадцать женщин. Тогда Гилли сказал, что Хёскульд может пройти туда и присмотреться, не купит ли он какую-нибудь из этих женщин. Хёскульд так и сделал. Все они сидели поперек шатра. Хёскульд стал пристально разглядывать этих женщин. Он увидел, что одна из женщин сидела недалеко от стены, она была одета бедно. Хёскульд обратил внимание на то, что она красива, насколько это можно было разглядеть. Тут Хёскульд сказал: — Сколько будет стоить эта женщина, если я ее куплю? Гилли отвечал: — Ты должен заплатить за нее три марки серебра. — Мне кажется, — сказал Хёскульд, — что ты ценишь эту рабыню довольно дорого, ведь это цена трех рабынь. Гилли отвечал: — В этом ты прав, что я прошу за нее дороже, чем за других. Выбери себе любую из одиннадцати остальных и заплати за нее одну марку серебра, а эта пусть останется моей собственностью. Хёскульд сказал: — Сначала я должен узнать, сколько серебра в кошельке, который у меня на поясе. Он попросил Гилли принести весы и взялся за свой кошелек. Тогда Гилли сказал: — Эта сделка должна совершиться без обмана с моей стороны. У женщины есть большой недостаток. Я хочу, Хёскульд, чтобы ты знал о нем прежде, чем мы покончим торг. Хёскульд спросил, что это за недостаток. Гилли отвечает: — Эта женщина немая. Многими способами пытался я заговорить с ней, но не услышал от нее ни одного слова. И теперь я убежден, что эта женщина не может говорить. Тут Хёскульд сказал: — Принеси весы для денег, и посмотрим, сколько весит мой кошелек. Гилли сделал так. Они взвесили серебро, и оно было три марки весом. Тут Хёскульд сказал: — Дело обстоит так, что наша сделка должна совершиться. Возьми серебро, а я возьму эту женщину. Я признаю, что ты в этой сделке вел себя, как следует мужу, потому что, очевидно, ты не хотел меня обмануть. После этого Хёскульд вернулся в свою палатку. В тот же вечер Хёскульд разделил с ней ложе» (Ld. Kap. XII. Bls. 23–25).

О прозвище купцов в сагах (*hinn gerzki / girzki*) и о так называемой «русской шапке» в скандинавских источниках см. подробнее: *Успенский Ф.Б.* Скандинавы — Варяги — Русь. С. 303–317, 340–346.

¹⁸ Ср.: «Хёскульд, сын Коля из Долин, заболел на старости лет. Он послал за своими сыновьями и другими родичами. И когда они пришли, Хёскульд сказал братьям, Барду и Торлейку: — Я чувствую какое-то недомогание. Я никогда раньше не болел. Поэтому я думаю, что от этой болезни я умру. Дело обстоит так, как вы знаете,

тельная норма такого наследования не предполагает, а у завещателя уже не будет ни авторитетных, ни авторитарных средств контроля за судьбой имущества. Если судить по «Саге о людях из Лососьей долины», то законная часть, которой отец при желании, но отнюдь не по обязанности, может наделить робиича, составляет всего 12 эйриров. В случае с Олавом любящий отец обманул своих законных отпрысков, отдав Олаву Павлину самую престижную часть своих сокровищ, подарки конунга, а заодно и завещав свою удачу и удачу своих родичей. Повторимся, однако, что никакая любовь Хёскульда и знатное происхождение Мелькорки не давали возможность робиичу получить в наследство отцовскую землю, родовое имущество.

Не менее любопытна для нас и история сватовства Олава Павлина, в определенной своей части полностью воспроизводящая схему летописного сюжета о Рогнеде и Владимире. Отец невесты, как и Рогволод, не отказывает такому жениху, но передает дело на усмотрение дочери. Она же заявляет отцу (а это не кто иной, как уже знакомый нам Эгиль, сын Грима Лысого):

«я слышала, как ты говорил, что любишь меня больше, чем других своих детей, но теперь мне думается, что это неправда, раз ты хочешь выдать меня замуж за сына рабыни («þú vilt gipta mik ambáttarsyni»), пусть он и красив и превосходит всех»¹⁹.

что вы рождены в браке и должны получить все имущество после меня («fið eruð menn skilgetnir og eigið að taka allan arf eftir mig»). Однако есть у меня еще третий сын, рожденный вне брака («eigi er eðliborinn»). И вот я хочу попросить вас, обоих братьев, чтобы вы дали Олаву право на наследство и чтобы он, как и вы, получил третью часть. Бард отвечал первым и сказал, что он поступит так, как хочет отец. — Потому что я ожидаю от Олава почета для себя во всех отношениях, и притом тем больше, чем он богаче. Тогда Торлейк сказал: — А я совсем не согласен, чтобы Олав получил право на наследство. У Олава уже много другого добра. Ты, отец, уже много давал ему из своего имущества и долгое время ставил нас, братьев, на второе место. Я не отдам добровольно ту часть, которая принадлежит мне по рождению. Хёскульд сказал: — Вы не захотите отнять у меня право дать двенадцать эйриров моему сыну, который со стороны матери принадлежит к такому знатному роду. Торлейк с этим согласился. Тогда Хёскульд велел принести золотое запястье, сокровище Хакона, — оно весило одну марку, а также меч, который стоил половину марки золота, — сокровище того же конунга, и дал их сыну своему Олаву, а также завещал ему удачу свою и своих родичей и сказал, что он говорит это, хотя ему известно, что удача уже поселилась в доме Олава. Олав взял сокровища и сказал, что посмотрит, как это понравится Торлейку. Тот был недоволен и думал, что Хёскульд поступил с ним коварно. Олав отвечал: — Я не отдам сокровища, Торлейк, потому что ты при свидетелях позволил их отдать мне. Посмотрим, удастся ли мне сохранить это имущество. Бард сказал, что он согласен с желанием отца. После этого Хёскульд умер» (Ld. Kap. XXVI. Bls. 74–76).

¹⁹ Ld. Kap. XXIII. Bls. 65.

Никакие доводы Эгиля о том, что род Мелькорки, вообще говоря, превосходит по знатности их собственный, на девушку не действуют, и это не удивительно. Знатность происхождения матери и даже тот факт, что она давно получила свободу и успела выйти замуж за другого человека²⁰, никоим образом не отменяет ее статуса рабыни на момент рождения этого сына.

Дальнейшие события развивались куда более благополучно, чем в истории Рогнеды, потому что Олаву удалось повидаться с девушкой и понравиться ей не только своим остроумием, но и не в последнюю очередь благодаря щегольскому наряду и дорогим украшениям, подаренным ему конунгами, в том числе и дедом с материнской стороны²¹. Однако помимо всего прочего, чрезвычайно важную роль здесь сыграло и то обстоятельство, что робичич не просто был признан Хёскульдом, своим отцом, но тот весьма активно помогал сыну в его матримониальной затее и переговоры с родичами невесты взял на себя.

Предельную же ущербность таких сыновей в наследовании после смерти отца можно увидеть и в третьем из интересующих нас саговых эпизодов, о котором мы будем говорить существенно меньше, поскольку в нем, на наш взгляд, в большей мере сказалось

²⁰ Согласно саге, этот брак Мелькорки с Торбьёрном Хилым был заключен для того, чтобы помочь Олаву Павлину отправиться в Ирландию. Именно Олав, как единственный мужчина из рода Мелькорки на острове, заключал брачный договор со своим будущим отчимом (в письменных судебных актах позднее была зафиксирована норма, в которой взрослый сын фигурировал среди тех, кто мог выдавать женщину замуж: ср. Grg. V. I. D. 2. Kap. 144. S. 29 («Festa þátttr»); V. II. Kap. 118. S. 155 («Festa þátttr»)). Особенно отмечается и участие в этом договоре Барда, одного из законных сыновей Хёскульда и, соответственно, единокровного брата Олава Павлина (Ld. Kap. XX. Bls. 52). Весьма существенно также, что единоутробный брат Олава — Ламби, сын Мелькорки, рожденный от союза с Торбьёрном, не воспринимается как «сын рабыни» и соответствующим образом не именуется в тексте, брак Мелькорки задает новую точку отсчета в том числе и в правовых и генеалогических отношениях. Однако обратной силы эта процедура не имеет и решающего воздействия на положение Олава Павлина не оказывает.

²¹ Путешествие Олава к деду в Ирландию первоначально было задумано им и его матерью ради восстановления престижа их общего происхождения; ср. слова Мелькорки: «Я не хочу, чтобы тебя продолжали называть сыном рабыни («Eigi nenni ek að þú ség ambáttarsonr kallaðr lengr»), и если путешествие задерживается из-за того, что у тебя, как ты полагаешь, не хватает богатства, то я скорее соглашусь выйти замуж за Торбьёрна, если это даст тебе возможность отправиться в путешествие... Хорошо и то, что Хёскульда постигнут таким образом два огорчения, когда он узнает обе вести: что ты отправляешься в путешествие и что я выхожу замуж» (Ld. Kap. XX. Bls. 51).

модифицирующее влияние эпохи записи источников, XII–XIII вв. Это позднейшее выравнивание проявляется, в частности, в некоем смешении статуса детей наложницы и детей рабыни, характерном для права, подвергшегося влиянию церкви. Не исключено, правда, что за таким смешением стоит не позднейшее искажение правовой терминологии X столетия, а отражение тех тонких манипуляций и маневров в рамках спорного казуса, которые и в самом деле имели место в исторической действительности. Сыновья конкубины приравниваются здесь своими родичами к сыновьям рабыни в праве наследования отцу, хотя их мать именуется не *ambátt* «рабыня», но *frilla* — «наложница»²².

Речь идет о людях, называемых в саговой традиции «сыновьями Хильдирид», т. е. матронимом, а не отчеством — Хареке и Хрёреке²³. Основа для всяческих манипуляций была заложена, естественным образом, в тот момент, когда отец этих братьев, Бьёргольв, получил некие права на их мать Хильдирид. С одной стороны, он заранее, на пиру, переговорил с девушкой, вслед за этим вроде бы заключил с ее отцом Хёгни договор о «неполной свадьбе» (*lausabrullaup*) и заплатил тому эйрир золота. Следовательно, Хильдирид приобретала статус жены или, на худой конец, наложницы, но отнюдь не рабыни. С другой стороны, Бьёргольв прибыл в дом Хёгни с большим числом вооруженных людей, и, как отмечает сага, «Хёгни не видел другого выбора, как сделать все по желанию Бьёргольва»²⁴. Таким образом, не вполне добровольный характер договора позволял при желании рассматривать дочь Хёгни как «невольницу».

Все эти ситуационные и терминологические противоречия привели к тому, что единокровный брат Харека и Хрёрека после смерти отца выставил их вместе с матерью из дома и лишил какого бы то ни было участия в наследовании отцовского имущества, обосновывая это тем, что их мать подверглась насилию и именно так, а не по договору, вошла в дом их общего отца. Более того (и для нас это особенно существенно), когда этот законный сын Бьёргольва умирает,

²² О слове *frilla* см. также: *Ebel E. Der Konkubinat nach altwestnordischen Quellen. C. 150–155.*

²³ О матронимах у незаконнорожденных детей в Скандинавии см. подробнее: *Успенский Ф.Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001. С. 50–52; Johannessen O.J. “Var hann kendr við móður sína”. Metronymika, metronymikonbruk og metronymikonbærere i norrøn mid-delalder // Studia anthroponymica Scandinavica. 2001. Vol. 19.*

²⁴ *Eg. Kap. VII. Bls. 18–20.*

все отцовское наследство переходит по его воле в руки совершенно постороннего для их рода лица — Торольва, родного дяди Эгиля Скалагримссона. Оказывается, таким образом, что дети от женщины, захваченной насильно, не считаются естественными наследниками родового имущества, даже если их легитимный брат погибает и кровных родичей кроме них не остается. Сколь ни огорчены Харек и Хрёрек, возможности напрямую переломить такое положение дел правовая норма им, очевидным образом, не дает²⁵.

Обратим внимание, что все указанные конфликтные ситуации так или иначе связаны с Эгилем Скалагримссоном: в одном случае речь идет о его теще и жене, в другом — о зяте и матери этого зятя, соответственно, тогда как в третьем — об истории, в которую вовлечен его дядя по отцу, Торольв, оказавшийся наследником имущества из чужого рода. Совпадению этому, судя по всему, не стоит придавать слишком большого значения, скорее всего, оно попросту позволяет увидеть, что в X столетии такие юридические казусы случались достаточно часто и в родовом мире были явлением, так сказать, житейским, достаточно типичным, а в том, что касается индивидуальной биографии — вполне преодолимым.

Иными словами, коль скоро речь шла о рабах и робичичах, правоустанавливающая норма фиксировала некий *status quo*, в сущности,

²⁵ «Однажды к Торольву приехали сыновья Хильдирид с требованием, чтобы им отдали добро, которое раньше принадлежало Бьёргольву и на которое они, как им казалось, имели право. Торольв отвечал им так: — Я знал Брюньольва и еще лучше Барда, как людей справедливых, и уверен, что они выделили бы вам из наследства Бьёргольва все то, о чем им было бы известно, что оно по праву принадлежит вам. Я был неподалеку, когда вы явились с таким же требованием к Барду, и я понял, что он считает ваше требование несправедливым, потому что он назвал вас сыновьями наложницы Бьёргольва («Því at hann kallaði ykkur frilluson»). Харек сказал, что они доставят свидетелей и докажут, что за их мать было заплачено вено. Он предложил: — Правда, раньше мы не поднимали об этом разговора с Брюньольвом, нашим братом. Ведь тогда мы должны были делить наследство с нашими родичами. А от Барда мы ожидали, что он отнесется к нам с полным уважением, только нам не долго пришлось иметь с ним дело. Теперь же, когда наследство нашего отца попало к совсем чужим людям, мы больше не можем молчать о том, чего мы лишились. Но может быть, как это было и прежде, из-за разницы в могуществе между нами ты не признаешь наших законных прав в этом деле, если ты даже не хочешь выслушать свидетельства, которые мы могли бы доставить, о том, что мы рождены в законном браке («vít sém menn aðalbornir»). На это Торольв отвечал сердито: — Я не считаю вас законнорожденными наследниками, потому что слышал, что над вашей матерью было совершено насилие и ее привезли домой как пленницу («Því síðr ætla ek ykkur arfborna, at mér er sagt móðir ykkur væri með valdi tekin ok hernumin heim höfð»). На этом их разговор закончился» (Ег. Кар. IX. Bls. 29–30).

абстрагируясь от возможности его развития или изменения. Нарратив же, напротив, не выходя в своем сюжете из рамок, заданных правом, заинтересован прежде всего в вычерчивании неожиданных жизненных коллизий и поворотов, тонких нестандартных решений или силовых воздействий, запечатлевающих индивидуальную судьбу того или иного персонажа.

* * *

Итак, в том, что касается ответа Владимиру, летописный образ Рогнеды, как кажется, целиком и полностью соответствует юридическому облику девушки, живущей и действующей в рамках скандинавского права X в. (Заметим, кстати, что в историко-литературной перспективе эпизод из русского историографического источника обладает тем самым целой группой саговых параллелей, которые прежде исследователями при его анализе не привлекались²⁶.) Если же учесть, что рассказ о сватовстве включен в летописи в более широкий контекст историй об убоице Святославичей, борьбе за отцовское наследство²⁷, реплика Рогнеды означает, что она отвергает того, кто, согласно скандинавскому праву того времени, не может считаться законным наследником, как бы ни повернулось дело.

Подчеркнем еще раз, что главным аргументом в пользу подлинной архаичности этого круга саговых сюжетов, записанных в XII–XIII вв., служит аутентичное стихотворение Эгиля Скалагримссона, поэта, жившего в X в. и зафиксировавшего соответствующий юридический казус, случившийся в его собственной семье. Именно оно свидетельствует о том, что интересующие нас саги достаточно адекватно отражают характер бытования и применимости норм относительно робичичей в эпоху, непосредственно предшествующую крещению Скандинавии и Руси. При этом необходимо учитывать, разумеется, что авторитетная поддержка автохтонного текста имеет силу лишь

²⁶ Как правило, в соответствующих работах рассматривается сюжетное сходство рассказа о Рогнеде с историями из королевских саг или «Саги об Инглингах» — ср., в частности, повествование о конунге Олаве Трюггвасоне и Гудрун, дочери Ярнскеggi, или о конунге Гудрёде и Асе, дочери Харальда (*Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия. С. 209–215*). Материал же родовых саг в этой связи практически не использовался.

²⁷ Напомним, что сватовству к Рогнеде предшествовало убийство Олега Святославича, а непосредственно после сватовства Владимир отправляется походом на Ярополка Святославича в Киев (ПСРЛ. Т. I. Стб. 74–79).

в применении к тем элементам сагового или летописного нарратива, для которых в нем находятся более или менее близкие аналогии. Множество живописных деталей, бытовых атрибутов и конкретных поворотов сюжета могут принадлежать совершенно иному времени, и даже их сходство в различных прозаических текстах с большой вероятностью объясняется общностью литературной традиции.

В самом деле, в истории Владимира и Рогнеды мы до сих пор оперировали тем голым минимумом, который является общим для обеих летописных версий рассказа — той, что помещена под 980 г.²⁸, и той дополнительной, более развернутой, которую мы находим в Лаврентьевской летописи под годом 1128²⁹. На то, какая из них первична, а какая вторична, существуют довольно разные и довольно многоступенчато обоснованные воззрения³⁰. При этом, как известно, ответные действия Владимира представлены в двух этих версиях с очень разной степенью подробности и хронологической длительности. Если рассматривать их в перспективе скандинавского правового контекста X в., то общим для краткого и пространного летописных рассказов является тот факт, что Рогнеда оказалась во власти Владимира как пленница, путем насилия, а не договора. Иначе говоря, она и ее будущее потомство обречены на тот самый статус, который Рогнеда в своем отказе приписала Владимиру и его матери.

Нарушая установленные нами же в данной работе правила и взглянув в пространную версию рассказа о Рогнеде под 1128 г., мы убедимся, что эта сюжетно-правовая линия разворачивается здесь очень последовательно³¹. Так, Рогнеду нарекают «робичицей», и

²⁸ ПСРЛ. Т. I. Стб. 75–76.

²⁹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 300–301.

³⁰ Ср., в частности: *Бестужев-Рюмин К.* О составе русских летописей до конца XIV века. СПб., 1868. С. 50; *Довнар-Запольский М.В.* Очерки истории Кривичской и Дреговичской земель до конца XII в. Киев, 1891. С. 70–71; *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 173–175; *Stender-Petersen A.D.* Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik. S. 217–226; *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия. С. 211–215; *Рукавишников А.В.* Некоторые вопросы истории полоцкой земли домонгольского периода // Русское Средневековье. 2000–2001 годы. М., 2002. С. 40–45; *Он же.* Почему полоцкие князья были сосланы в Византию: свидетельства источников // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2003. № 2 (12). Июнь; *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей. С. 347–350.

³¹ «О си* же Всеславичи* сице есть тако ск*заша вѣдушии пре* тако Роговолоду держащо и владѣюще и княжашо Полотскю* землю а Володимеру сущю Новѣгородѣ дѣтску сущю еще и погану и бѣ оу него [оуи его] Добрына воевода и храборъ и нарадень мужь съ посла к Роговолоду и проси оу него дщере [его] за Володимера вн же ре^с дщери своєї хочещи ли за Володимера вна же ре^с не хочю розути

это естественно не просто бранчивый ответ на ее оскорбительную реплику, а констатация нового положения дочери полоцкого князя и статуса ее будущих детей. Много позже, не поладив с Рогнедой, Владимир выделяет и отстраивает ей и их общему сыну Изяславу некое обособленное владение, прежде находившееся, по видимому, в землях изяславова деда по матери с тем, чтобы после смерти отца этот сын уже не мог — несмотря на свое возможное старшинство — претендовать на долю земельного наследства. Иначе говоря, все разворачивается примерно по тому же сценарию, что и история Мелькорки и Олава Павлина, которым отец Олава, Хёскульд, при размолвке с Мелькоркой выделил жилище и землю, но ничего из земельного имущества не смог завещать на смертном одре (или, отчасти, в истории Харека и Хрёрека, которые не могли наследовать отцу, но получили имущество своего богатого деда по матери).

Однако, несмотря на всю выгодность для нас такого развития сюжета в рассказе под 1128 г., мы не хотели бы — учитывая отсутствие однозначного текстологического решения о первичности краткой и пространной летописных версий — эксплуатировать эти эффективные преимущества. На наш взгляд, в статье 1128 г. практически невозможно разделить интересующую нас собственно правовую и пресловутую литературную близость летописного текста и саговых повествований. Помимо всего прочего, выстраивая свое повествова-

робичича но Иррополка хочю бѣ бо Роговолодь перешель изъ заморья имѣаше волость свою Полтескъ слышавше же Володимерь разгнѣвася в тои рѣчи уже ре^е не хочю ка за робичича пожалиси Добрына и исполниса црости и поемше вои [и] идоша на Полтескъ и побѣдиста Роговолода Рогъволодь же вѣже в городъ и приступивше к городу и взяша городъ и самого [кнза Роговолода] аша и жену его и дщерь его и Добрына поноси ему и дщери его нарекъ еи робичица и повелѣ Володимеру быти с нею пре^а шѣмъ ея и мѣрю пото^а шѣа ея оуби а саму поа женѣ и нарекоша еи има Горислава и роди Изяслава поа же паки ины жены многы и нача еи негодовати нѣколи же ему пришедо к неи и оуснувшю хотѣ и зарѣзати ножемъ и ключиса ему оубудитиса и ка ю за руку она же ре^е сжалиласи бахъ зане шѣа моего ѣби и землю его полони мене дѣла и се нынѣ не любиши мене и съ младенце^а симъ и повелѣ ею оустроитиса во всю тварь црскую якоже в днь посага ея и състи на постели свѣтлѣ в храмнѣ да пришедь потнетъ ю она же тако створи и давши же мечь сынови своему Изяславу в руку нагъ и ре^а тако видеть ти шѣ рци выступа шѣа еда единъ мнишиса хода Володимерь же ре^а а хто та мнѣль сдѣ и повергъ мечь свои и созва болары и повѣда и^а шни же рекоша оуже не оубии ея дѣтати дѣла сего но въздвѣгни шчину ея и даи еи с сыно^а своимъ Володимерь же оустрои городъ и да има и наре^а има городу тому Изяславль и штолѣ мечь взимають Роговоложи внуци противу Иррославли^а внуко^а»).

ние об этом насильственном союзе и его последствиях, составитель летописи позволяет себе явные внутритекстовые противоречия, как бы забывая, например, что не только Изяслав, отделенный вместе с матерью в полоцкую землю, является сыном Рогнеды и рогволожим внуком, но и родословная его «литературного» антагониста Ярослава, по показаниям самой же летописи, выглядит совершенно аналогичным образом — Изяслав и Ярослав не только единокровные, но и единоутробные, полные братья³², и поэтому никак не могут быть противопоставлены друг другу по генеалогическому признаку. Вероятнее всего, отношения между Владимиром, Рогнедой и их сыновьями были устроены куда сложнее, а составитель новеллы 1128 г. несколько спрямил их, руководствуясь готовыми образцами, в частности, быть может и саговыми описаниями правовых коллизий. Таким образом, требования достоверности и аутентичности вынуждают нас оставаться в рамках некоторого минимума, общего для обеих летописных версий — Владимир захватил Полоцк, убил отца и мать Рогнеды, а саму ее «поя жене».

* * *

Итак, мы попытались реконструировать некую частную правовую ситуацию X в., исходя в первую очередь из аутентичного скальдического высказывания и сопряженных с ним саговых текстов, с одной стороны, и летописного свидетельства, с другой, и практически не привлекая (вопреки тому, как это обыкновенно делается) показания правовых кодексов, записанных в конце XII–XV столетия. Такой подход, помимо всех приведенных в начале статьи аргументов, представляется нам оправданным еще и потому, что составители правовых памятников не ставили перед собой задачи — при всей общей архаизирующей направленности древнесеверного права — последовательно зафиксировать юридические нормы и практическое положение дел предхристианского времени: сколько бы кодификаторы ни апеллировали к старине, прагматика их деятельности всегда связана с актуальной современностью.

Для Скандинавии это тем более существенно, коль скоро речь идет о точке пересечения двух отживающих, а с какого-то момента и полностью отживших институций — языческого брака и рабства как такового. Как известно, с концом эпохи викингов настает и ко-

³² ПСРЛ. Т. I. Стб. 80, под 980 г.

нец рабовладения, существование данной формы отношений небесспорно уже для конца XII в. и заведомо неактуально к концу века XIII. На русской почве тот институт зависимости, который со всей условностью может быть обозначен как рабство, также претерпел за это время немалые изменения. Таким образом, пытаясь извлечь информацию о положении робичича в Скандинавии и на Руси X в. из собственно правовых памятников, мы можем надеяться только на вычленение небольших блоков или даже отдельных формульных элементов, перенесенных в новые законодательные тексты из старого права, и, кажется, лишь в очень немногих случаях — на сколько-нибудь полное воспроизведение дохристианской нормы.

Препарирующий анализ скандинавских правовых источников, проделанный в последние десятилетия XX в., несмотря на все дискуссии, возникающие между исследователями, приводит нас, в сущности, к тому же выводу, что и материал родовых саг: в дохристианскую эпоху сын от рабыни не мог после смерти отца наследовать его родового имущества³³. Наиболее выразительно этот древний запрет представлен, пожалуй, в «Сером Гусе» («Grágás»), исландском судебнике, записанном в конце XII — XIII в.³⁴

³³ Подход, радикально противопоставляющий права детей от рабыни всем остальным категориям наследников, предлагался, в частности, в работах: *Maurer K.* Die unächte Geburt nach altnordischem Rechte // *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München.* 1883. Heft I. Passim; *Holmbäck Å.* Ätten och arvet enligt Sveriges medeltidslagar. Uppsala, 1929; *Goody J.* The Development of the Family and marriage in Europe. Cambridge, 1983. P. 76–77; *Clunies Ross M.* Concubinage in Anglo-Saxon England // *Past & Present.* 1985. No. 108. P. 15, 27. Несколько особняком стоит в этом отношении работа М. Каррас (*Karras M.* Concubinage and slavery in the Viking Age // *Scandinavian Studies,* 1990. Vol. 62. No. 2: Spring. P. 141–162), которая предполагает, что закон не создавал столь непроходимой пропасти между детьми невольниц и другими категориями незаконнорожденных, предоставляя отцу достаточно большую свободу в выборе наследников. Однако в самой статье это положение требует от автора массы оговорок, демонстрирующих весьма заметную ограниченность подобной свободы выбора.

³⁴ Grg. B. I. D. 1. Kap. 118. S. 224 («Arfa þátr»), ср.: Kap. 112. S. 191–192 («Vígs-lóði»); B. II. Kap. 59. S. 68 («Erfða þátr»), ср.: Kap. 161. S. 189–190 («Festa þátr»). Согласно этому судебнику, ребенок, рожденный свободной женщиной и рабом, а также свободным мужчиной и рабыней, не имеет права наследовать даже в том случае, если его несвободный отец или несвободная мать были отпущены на волю своим партнером с целью брака. Специально оговаривается, в частности, что ребенок, зачатый рабыней, которая получила свободу уже будучи беременной, является свободным так же, как и его мать, но права наследовать не имеет. Столь же однозначный запрет на наследование для детей и даже потомков рабов сохраняется и в ряде скандинавских областных законов, например, в шведских кодексах Восточного

Во многих кодексах мы обнаруживаем реликты старой системы, когда дети, рожденные вне брака, разделяются в праве наследования на различные категории в зависимости от волеизъявления отца и статуса отношений между отцом и матерью, причем все эти отпрыски свободнорожденных женщин последовательно противопоставляются опять-таки детям рабыни³⁵. Неизбежно отражается в судебныхниках и процесс перестройки этой системы, в рамках которого под воздействием церковного взгляда на брак постепенно формируется новая оппозиция, когда все незаконнорожденные, практически вне зависимости от нюансов происхождения, оказываются противопоставлены потомству, рожденному в браке³⁶.

Обращаясь к куда более лаконичным на сей счет древнерусским письменным правовым памятникам, зафиксированным в христиан-

и Западного Эталанда (SGL. Т. I (ÅVgL). Kap. 22. S. 31; Т. II (ÖgL). Kap. 114. S. 125) или в древнедатских законах Съёланда, где говорится, что ведущий свое происхождение от рабов не может наследовать (DGL. Т. V. S. 23–25, 294. Kap. 1: 18–19, 3: 29; Т. VIII. S. 228. Kap. 114). Ср. также: *Maurer K.* Die unächte Geburt nach altnordischem Rechte. С. 33–37; *Jochens J.* Women in Old Norse Society. P. 20–21.

³⁵ Наиболее частотные из терминов, обозначающих незаконнорожденных отпрысков, это «дитя угла» (*hornungr*) и «дитя куста» (*hrisingr*), хотя в целом эта терминология является более развитой (ср., например, *basingr* «дитя стойла в хлеву», о ребенке, зачатом, когда его отец находился вне закона). Исследователи достаточно единодушны в том, что за этими терминами скрываются архаичные социально-родовые категории. Однако в позднем писаном праве их наполнение может варьироваться от источника к источнику. Наиболее пространно они раскрываются в норвежских законах Гулатинга, где говорится, что «дитя угла» — это сын свободной женщины, за которую не было заплачено вено (*mundr*, выкуп за невесту) и которая состояла с отцом ребенка в открытой связи, а «дитя куста» — это сын свободной женщины, зачатый тайно (NGL. Т. I (Gul.). S. 48. Kap. 104). Нельзя не отметить при этом, что законы Гулатинга проявляют большую мягкость в отношении права детей рабыни на наследства в том случае, если им была дана свобода прежде, чем миновали «три Святые ночи» (*Ibid.*).

³⁶ Так, в законах Уппланда, например, несущих на себе весьма заметный и неоспоримый отпечаток церковного права, дети, рожденные от внебрачной связи, «в блюде» (*horðom*), приравниваются к тем, что явились плодом инцеста, и не наследуют ничего (SGL. Т. III (UplL). S. 125–127. Kap. 23–24; ср. при этом: Т. IV (SdmL). S. 63–64. Kap. 3; Т. V. S. 49–50. Kap. 9 (DalL); S. 134–136. Kap. 18–19 (VmL); Т. VI (HlsL). S. 37–38. Kap. 14). В других скандинавских правовых памятниках мы можем обнаружить статьи, где право наследования предоставляется исключительно рожденным в законном браке, а те, кто из наследства исключаются, делятся на детей служанок (*huskumi barn*) и детей распутных женщин (*horkumi barn*) (SGL. Т. II (ÖgL). S. 125. Kap. 13; ср. также: SGL. Т. I (ÅVgL). S. 26–27. Kap. 8). Необходимо отметить, впрочем, что даже в пределах одного судебногоника, не говоря уже о скандинавской письменной правовой традиции в целом, идея полного лишения наследства всех категорий незаконнорожденных отнюдь не проводилась последовательно.

скую эпоху, мы обнаружим, что наиболее ранний из тех, где тем или иным образом обсуждается положение детей от рабыни — Пространная редакция «Русской Правды» — декларирует тот же безусловно запретительный подход, что и, скажем, «Серый Гусь»:

«Аже будуть робьи дети оу мужа, то задници имъ не имати, но свобода имъ смертию»³⁷.

Иначе говоря, показания древнерусского письменного правового источника ни в чем не расходятся с той картиной, которую мы извлекаем из скальдического стихотворения X столетия и соответствующего сагового материала. Такого рода единодушие (в качестве своеобразного побочного результата) может служить косвенным аргументом в пользу того, что данное положение «Русской правды» само по себе достаточно архаично и сформировалось не позднее X в. в рамках относительно целостного, смешанного и переплетенного варяжско-русского правового пространства, своеобразным рупором которого оказалась в летописном тексте дочь полоцкого князя Рогволода.

В чем же заключалась, однако, «ошибка Рогнеды», обошедшаяся ей так дорого? Мы попытались продемонстрировать, что, судя по скандинавским правовым прецедентам, полоцкая княжна действовала совершенно последовательно и закономерно. Исходя из зафиксированной существенно позднее нормы Пространной редакции «Русской правды», можно заключить, что такая же точка зрения на рубичичей возобладала и на Руси. Однако Рогнеда и в самом деле ошиблась, потому что в эпоху смуты, междоусобицы и вакуума власти отнеслась к Владимиру как к сыну своего знатного свободного соотечественника и *ambátt*.

Владимир же всеми силами пытался так переломить ход событий, чтобы восприниматься современниками исключительно как сын правителя, а в таком случае включаются совсем иные механизмы легитимизации, и право обычая, столь обязательное для других, отодвигается на второй план. Особенно это актуально в тот момент, когда династия переживает период становления или тяжелый кризис.

³⁷ Тихомиров М.Н. Пособие для изучения Русской Правды. С. 107. В Троицком списке конец фразы был исправлен: «Аже будуть робьи дети оу мужа, то то задници им не имати, но свобода им с матерью» (Русская правда Пространной редакции (по Троицкому списку). С. 118, ст. 98).

В определенном смысле здесь сакрализуется право силы, и Владимир должен доказать, что он не вполне субъект обычного права и в возможностях наследования, и в стратегии брака. Сделать это тем труднее и тем важнее, что отца, который мог бы ему помочь или помешать прочертить не вполне стандартную линию династической преемственности, на свете уже нет³⁸.

По-видимому, подобные силовые легитимизирующие акты в какой-то степени способствовали утверждению права династии и в последующие, более спокойные времена жить иначе, чем ее непосредственное окружение, благодаря им, помимо всего прочего, постепенно формируется то своеобразие облика конкретного правящего рода, которое выделяет его как среди не обладающих властью соотечественников, так и среди иностранных династососедей. В период, непосредственно последовавший за сватовством Владимира к Рогнеде, происходит, судя по всему, расчленение и поляризация пресловутого русско-варяжского правового пространства, и в дальнейшем судьбы рожденных вне брака Рюриковичей будут отличаться как от участи незаконных детей не княжеского происхождения, подпадающих под положение тех или иных судебников, так и от жизненного пути королевского бастарда в Скандинавии.

³⁸ В качестве любопытной и, разумеется, отнюдь не единственной параллели к этой стороне инцидента между Владимиром и Рогнедой можно привести легенду, изложенную Видукиндом Корвейским, о разрешении кризиса в франкской и тюрингской династии (оговоримся сразу, что для нас она не является полноценной нарративной или юридической аналогией к летописному свидетельству). Согласно рассказу Видукинда, король франков Гуго, умерев, оставил дочь Амальбергу, которая вышла замуж за короля тюрингов Ирминфрида, и сына по имени Теодорик, рожденного от наложницы, которого франки после смерти отца избрали своим королем. Теодорик отправил послов к своей сестре Амальберге и зятю Ирминфриду, предлагая тому родство и дружбу, хотя Тюрингия была подчинена франкам. Как полагает хронист, Ирминфрид был непрочь согласиться, но Амальберге и ее приспешникам удалось убедить короля дать послу совсем другой ответ и выразить удивление, как Теодорик, раб по рождению, домогается власти, ведь собственному рабу не подобает сдаваться. Амальберга утверждала, что она имеет все права наследования, поскольку рождена королем и королевой. Разгорелась война, победил Теодорик и тогда разгромленный Ирминфрид был вынужден отправить к нему посла со следующими речами: «Меня прислал к тебе твой родственник, теперь [твой] раб, [он просит], чтобы ты сжалился если не над ним, то по крайней мере над своей несчастной сестрой и над своими племянниками, попавшими в крайнюю беду» (*Видукинд Корвейский*. Деяния саксов. М., 1975. Кн. I. Гл. 9–10. С. 132–133).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бестужев-Рюмин К.* О составе русских летописей до конца XIV века. СПб., 1868.
- Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. М., 1975.
- Данилевский И.Н.* Библия и Повесть Временных Лет: К проблеме интерпретации летописных текстов // Отечественная история. 1993. № 1.
- Довнар-Запольский М.В.* Очерки истории Кривичской и Дреговичской земель до конца XII в. Киев, 1891.
- Карпов А.* Владимир Святой. М., 1997.
- Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.
- Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Траектории традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI — начала XIII века. М., 2010.
- Милютенко Н.И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. СПб., 2008.
- Михеев С.М.* Легенда о Владимире и Рогнеде и скандинавская традиция (к параллели с легендой о сыновьях Хейдрекса) // Именослов: История языка, истории культуры / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. (Труды Центра славяно-германских исследований, I).
- Молдован А.М.* Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984.
- Прозоровский Д.И.* О родстве святого Владимира по матери // Записки Императорской Академии наук. 1864. Т. V.
- Поптэ А.* Родословная Мстиши Свенельдича // Летописи и хроники, 1973 г. М., 1974.
- Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. I; М., 1998. Т. II; М., 2000. Т. III.
- Рукавишников А.В.* Некоторые вопросы истории полоцкой земли домонгольского периода // Русское Средневековье. 2000–2001 годы. М., 2002.
- Рукавишников А.В.* Почему полоцкие князья были сосланы в Византию: свидетельства источников // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2003. № 2 (12). Июнь.
- Русская правда Пространной редакции (по Троицкому списку) // Памятники русского права / Под ред. С.В. Юшкова. Вып. 1: Памятники права Киевского государства, X–XII вв. / Сост. А.А. Зимин. М., 1952.
- Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. (Материалы и исследования). М., 1978.
- Соколов Б.М.* По поводу «Слова о законе и благодати» Илариона // ИОРЯС (1917). Т. XXII. Кн. 2. 1918.
- Соколов Б.М.* Эпические сказания о женитьбе князя Владимира (Германорусские отношения в области эпоса) // Ученые записки Государственного Саратовского университета имени Н.Г. Чернышевского. Саратов, 1923. Т. I. Вып. 3: Словесно-историческое отделение педагогического факультета.

- Срезневский И.И.* О Малуше, милостнице в[еликой] к[нягини] Ольги, матери в[еликого] к[нязя] Владимира // Записки Императорской Академии наук. 1864. Т. V.
- Тихомиров М.Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953.
- Успенский Ф.Б.* Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.
- Успенский Ф.Б.* Скандинавы — Варяги — Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка в четырех томах / Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина, пер. с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева. 3-е изд. М., 1996. Т. I–IV.
- Членов А.М.* Древляньско похождение князя Владимира // Український Історичний журнал. 1970. № 9–11.
- Членов А.М.* Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979.
- Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Шахматов А.А.* Мстислав Лютый в русской поэзии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1909. Т. XVIII.
- Brink S.* Lord and Lady — Bryti and Deigja: Some Historical and Etymological Aspects of Family, Patronage and Slavery in Early Scandinavia and Anglo-Saxon England. The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered at University College London 17 March 2005. London, 2008.
- Butler F.* Enlightener of Rus': The Image of Vladimir Sviatoslavich across the Centuries. Bloomington (IN), 2002.
- Clunies Ross M.* Concubinage in Anglo-Saxon England // Past & Present. 1985. No. 108.
- Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui.* Samling Af Sweriges Gamla Lagar / Utg. H.S. Collin och C.J. Schlyter. Stockholm; Lund, 1827–1869. Т. I–XII.
- Cross S.H.* La tradition islandaise de Saint Vladimir // Revue des Études Slaves. 1931. Vol. XI.
- Danmarks gamle landskabslove* / Udg. J. Brøndum-Nielsen. København, 1945–1948. Т. I–VIII.
- Den norsk-islandske Skjaldedigtning* / Udg. Finnur Jónsson. B: Rettet tekst. København, 1973. B. I–II (репринт издания 1912–1915 гг.).
- Ebel E.* Der Konkubinat nach altwestnordischen Quellen. Philologischen Studien zur sogenannten "Friedelehe". Berlin; New York, 1993 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 8.).
- Egils saga Skallagrímssonar tilligemed Egils störra kvad* / Udg. for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson. København, 1886–1888 (STUAGNL, 17).
- Goody J.* The Development of the Family and Marriage in Europe. Cambridge, 1983.

- Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid / Udg. efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift og overs. af Vilhjálmur Finsen for det nordiske Literatur-Samfund. København, 1852–1870.
- Holmbäck Å.* Ätten och arvet enligt Sveriges medeltidslagar. Uppsala, 1929.
- Jochens J.M.* Consent in marriage. Old Norse law, life, and literature // *Scandinavian Studies*. 1986. Vol. 58.
- Jochens J.M.* Women in Old Norse Society. Ithaca; London, 1995.
- Johannessen O.J.* “Var hann kendr við móður sína”. Metronymika, metronymikonbruk og metronymikonbærere i norrøn middelalder // *Studia anthropomica Scandinavica*. 2001. Vol. 19.
- Karras M.* Concubinage and slavery in the Viking Age // *Scandinavian Studies*. 1990. Vol. 62. No. 2: Spring.
- Korpela J.* Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte und Prosopographie der Kiever Rus’ bis zum Tode von Vladimir Monomach. Jyväskylä, 1995. (*Studia Historica Jyväskyläensia*. Bd. 54).
- Laxdæla saga / Hrsg. Kr. Kålund. Halle a. S., 1896 (*Altnordische Saga-Bibliothek*, 4).
- Maurer K.* Die unächte Geburt nach altnordischem Rechte // *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München*. 1883. Heft I.
- Norges gamle Love indtil 1387. Christiania, 1846–1895. Bd. 1–5.
- Schramm G.* Altrusslands Anfang: Historische Schlüsse aus Namen, Wörtern und Texten zum 9. und 10. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau, 2002.
- Stender-Petersen A.D.* Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik. Aarhus, 1934 (*Acta Jutlandica*, 6, 1. [Humanistisk serie, 16].)
- Stender-Petersen A.D.* Varangica. Aarhus, 1953.
- Stjorn: Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det babyloniske Fangenskab / Udg. C.R. Unger. Christiania, 1862.

Anna Litvina, Fjodor Uspenskij

THE SPECIFIC CASE WITH ROGNEDA: THE PROPOSAL OF THE PRINCE VLADIMIR IN THE LIGHT OF PRE-CHRISTIAN JURIDICAL TRADITION IN SCANDINAVIA

The Russian Primary Chronicle story of Prince Vladimir marriage proposal to Rogneda traditionally attracts reader’s attention by the emotional coloring, ethnographic details and intercultural coincidences. With the evident and indisputable dramatic effect of the situation depicted in the Chronicle, there are a lot of concealed meanings, not all of them have been studied.

Thus, the plot of this episode is rather built on Rogneda abusing Vladimir («не хочу розути робичича . но Ярополка хочю») and on the subse-

quent revenge and return actions by Vladimir to the family ruling in Polotsk. Meanwhile, if consider this story not only as a most interesting and rather a complicated narrative, but also as a reproduction of the essence of some dialogue that took place in reality, then alongside with the abusive character of Rogneda's remark, it is impossible to ignore its proper juridical aspect.

The daughter of a settler in the first generation, she naturally uses juridical categories inherent to her former motherland. In the archaic Scandinavian law there was a special norm according to which a child born from a free man and a slave woman (and, respectively, from a free woman and a slave) can not inherit the family property of the father, even if that would make the mother free and marry her. The Rogneda of the Chronicle acts quite in the tradition of her motherland, simplifying and aggravating some rather complicated life situation, to drive it to the understandable and peremptory situation in law: Vladimir as a son of the slave woman is not an heir of the family property either of the first or of the second order. In other words, from Rogneda's viewpoint he can not inherit this property even in the case of his brother's death.

Rogneda appears to be wrong considering Kiev a usual family estate and Vladimir — only the son of her free fellow countryman and a slave woman. The “groundlessness” of such position is, in some sense, a mark of the transition of the Rurikids from the status of clan to status of the dynasty, always living by somewhat altered rules of inheritance.

Key words: Old Rus', Old Scandinavian legislation, concubinage, inheritance, Russian princes' dynastic tradition, Varangians, Rurikides.

ЯЗЫЧЕСКАЯ «РЕФОРМА» ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА
В НАЧАЛЬНОМ ЛЕТОПИСАНИИ: УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ
ИЛИ ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ?*

В статье рассматривается два чрезвычайно дискуссионных вопроса, связанных с историей восточнославянского язычества: т.н. киевский «пантеон», якобы созданный князем Владимиром Святославичем, и человеческие жертвоприношения. Автор приходит к выводу о том, что летописцы, описывавшие древнерусские языческие практики, использовали в качестве образца полный славянский перевод сочинения византийского историка Георгия Амартола. Поэтому историческая реальность этих известий — сомнительна. С другой стороны, почитание в древней Руси упомянутых в летописи богов и проведение человеческих жертвоприношений могут быть подтверждены другими, более достоверными источниками. Еще один вывод статьи — это то, что «языческие» фрагменты, основанные на Хронике Амартола, принадлежат, скорее всего, сводчику, работавшему в 1070-е гг.

Ключевые слова: Древняя Русь, язычество, славяне, политеизм, человеческие жертвоприношения, летописание.

Знаменитый рассказ начальной летописи под 980 г. о языческом «пантеоне» князя Владимира Святославича традиционно воспринимался в историографии как повествование о вполне реальных событиях. О «языческой реформе» Владимира мы можем прочитать даже в современных учебниках. Однако с источниковедческой точки зрения, это известие уже давно вызывало у исследователей определенные сомнения. А.А. Шахматов полагал, что в древнейшем летописном тексте («Древнейшем своде») читалась только фраза «и постави кумиры на холмѣ внѣ двора теремнаго», а все остальное — продукт творчества составителя Начального свода 1090-х гг.¹, но это была только догадка, основанная на том, что в последующем тексте

* Предварительный текст этой работы обсуждался 17 июня 2011 г. на круглом столе в редакции журнала «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». Благодарю всех принимавших участие в обсуждении, особенно: А.М. Введенского, А.Ю. Виноградова, А.А. Гиппиуса, А.А. Горского, Д.А. Добровольского, Е.Л. Конявскую, А.Ф. Литвину, Е.А. Мельникову, С.М. Михееву, А.В. Назаренко, Ф.Б. Успенского, а также Н.И. Милютенко.

¹ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших летописных сводах. СПб., 1908. § 96. С. 139–140.

отмечается грамматический сбой. Скептическую оценку этого известия высказывал Ст. Рожнецкий, считавший, что оно было «сфабриковано» на основании библейских образцов, а в древнейшем тексте читалось имя одного «кумира» — Перуна², однако опирался он не на церковные тексты, а на другой, также летописный фрагмент — «Речь Философа» (в рассказе о Крещении Руси, далее — РФ)³. В новейшей историографии эту точку зрения поддержал Х. Ловмянский, по мнению которого, правда, все кумиры, кроме Перуна, были добавлены Никоном. Его польский историк, вслед за А.А. Шахматовым, считал автором свода 1070-х гг.⁴

Важные наблюдения над этим известием принадлежат В.Я. Петрухину. С одной стороны, историк отмечает, что «структура всего летописного текста, посвященного деяниям Владимира, ориентирована на вполне очевидный библейский образец» — на рассказ о царе Соломоне (женолюбие и поклонение языческим богам). При этом В.Я. Петрухин не склонен к гиперкритицизму и полагает, что «летописец не прямо следовал библейскому образцу, а, опираясь на него, интерпретировал русскую реальность». Общий вывод ученого состоит в том, что, с одной стороны, летописный «пантеон» «едва ли мог представлять собой реальное средоточие религиозного культа», с другой, — он не был и «конструкцией древнерусского книжника»; а в самом списке имен, по мнению В.Я. Петрухина, могла отразиться вполне реальная традиция⁵.

Наблюдения В.Я. Петрухина представляются в основе своей совершенно справедливыми. Очень важным является вывод об определенной близости фрагмента начального летописания с «проводами Перуна» и рассказов славянских переводов хроник Иоанна Малалы (далее — Мал.) и Георгия Амартола (далее — ХГА) об изгнании из Рима «боярина» Февруария (Февруалия). При этом летописец, по

² *Rożniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd. 23. S. 504–506.

³ См. также: *Мансикка В.Й.* Религия восточных славян. М., 2005. С. 73–78.

⁴ *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003. С. 91–101; недавно к такому мнению на основе чисто текстологических данных пришел С.М. Михеев, см.: *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 209.

⁵ *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. Древняя Русь. С. 257–261; *Он же.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого. М., 2004. С. 248–250; *Он же.* «Русь и вси языци». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011. С. 192–199, 209–221.

хоже, ориентировался именно на Мал., что следует из сопоставления соответствующих отрывков (курсивом выделены точные совпадения, подчеркиванием — неточные; близок также в определенной мере общий смысл обоих повествований).

Летопись	Мал.	ХГА
Перуна же <i>повелъ</i> (Владимир. — П.Л.) <u>привязати</u> коневи къ хв[о]сту и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, 12 мужа пристави <i>бити</i> ⁶ <i>жезльем</i> ⁷ .	И абие снемъ (стратиг Малий. — П.Л.) с него (Февруария. — П.Л.) [ризы], постави и нага, и, обивый рогозиноу и <u>объзавъ</u> и ужемъ личнымъ... <i>повелтъвъ</i> гражданомъ свидомомъ <i>жезлиеъмъ бити</i> , выпиюще: «Излѣзи, Февруарис!» ⁸ .	<u>Связавъ</u> врага своего Февруария, и все имѣние вземъ от него, и нага обнаживъ, одѣ его въ рогозину, ситиємъ исплетену, и ужемъ препоясавъ, и <i>повелъ жезльникомъ бити</i> и глаголати к нему: «Изиди, Февруарье!» ⁹ .

Совпадения очень незначительные, но при этом весьма характерные — случайным упоминание «жезлия», например, считать, по-видимому, никак нельзя. В Мал. читается «жезлие» (палки), а в ХГА — «жезльники», т. е. жезлоносцы, ликторы, и это свидетельствует в пользу того, что ориентиром для летописца служила, скорее, первая. Речь должна идти именно об *ориентации* на литературный образец, а не о прямом заимствовании, которое было минимальным.

Такого же рода *ориентация на литературный образец* прослеживается в известном рассказе Начального летописания о блудной жизни Владимира до крещения. Обычно считается, что летописец ориентировался непосредственно на Библию¹⁰, но сопоставление текстов показывает, что, скорее, на ее изложение в ХГА (курсивом выделена характерная параллель):

Летопись	ХГА	Библия
И бѣ же Володимеръ побѣженъ похотью женскою. <i>И быша ему</i>	...цесарь Соломонъ бѣ женолюбець, и бяху	Царь Соломон бѣ любя жены зѣло, и

⁶ Восстановлено по НПЛ мл. и по другим спискам ПВЛ (в Лавр. — «тети»).

⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 116.

⁸ *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе (репр. издание материалов В.М. Истрина) / Подгот. изд., вступит. ст. и прилож. М.И. Чернышевой. М., 1994. С. 195.

⁹ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 41.

¹⁰ См., например: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 102.

<p><i>водимья</i>: Рогънѣдъ, юже посади на Лыбеди, идеже ныне стоить сельце Предъславино, от неяже роди 4 сыны: Изеслава, Мьстислава, Ярославла, Всеволода, а 2 тчери; от Грекинѣ Святополка, от Чехинѣ Вышеслава, а от другоѣ Святослава и Мьстислава, а от Болгарыни Бориса и Глѣба. А наложницъ бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 Бѣлѣгородѣ [испр. по др. спискам, в Лавр.: в Болгарех], а 200 на Берестовѣ¹¹.</p>	<p><i>ему владуце</i> 700 и наложницъ 300. И поят жены от Моавитянь, от Аманитянь, от Суриянь, от Идумѣянь, от Хетѣянь, от Аморѣянь и от языкъ, ихъже отрек господь от сыновъ Израилевъ¹².</p>	<p>поятъ жены чуждая: и дщерь фараонно, моавитяныня, и амманитяныня, и асиряныня, и идомѣяныня, и хефеоныня, и амефеныня, — от языкъ, якоже заповѣда господь сыномъ израилевымъ не входити в ня... И быста ему жены начальных 7 сот и подложницъ 300¹³.</p>
---	---	--

Если заимствование из ХГА в следующем фрагменте летописи, где содержится даже прямая цитата из хроники о количестве жен Соломона, очевидно, то здесь оно носит совершенно иной характер. Заимствуются не слова и фразы, а общая схема повествования и стилистические ходы. Владимир, как и Соломон, — блудник, женолюбец (1), у него есть гарем (2), состоящий из жен и наложниц (3), причем называется их точное число (4). Жены происходят из разных народов (5), но, если в ХГА речь идет о происхождении жен *от* народов, то в летописи — детей *от* жен (6). Это весьма прихотливая конструкция, в которой допущен лишь один сбой, но такой, что позволяет выявить наличие у летописца «шпаргалки». Он начинает вроде бы перечислять жен («И быша ему водимья: Рогънѣдъ...»), но потом начинает перечислять *детей*, рожденных *от* жен — в результате происходит грамматический сбой («И быша ему водимья ... от Грекинѣ Святополка...»)¹⁴. Причиной сбоя стало, во-первых, то,

¹¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79–80.

¹² *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 147–148.

¹³ Острозька Біблія / Опр. та пригот. до друку ермн. Рафаил (Турконяк). Львів, 2006. С. 531. Конечно, сопоставление с Библией здесь достаточно условно, так как в более ранних, чем Острожская Библия, текстах могли быть другие чтения.

¹⁴ Т.Л. Вилкул усматривает здесь «микрозаимствование» из следующей фразы Мал.: «прѣжаса (у Вилкул ошибочно: прѣжася. — П.Л.), жены ж[е] сиа б[о]га его мяху водимья имъ» (*Вилкул Т.* Повесть временных лет и Хронограф // *Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology.* 2007. Vol. 15. No. 2. P. 77). В Мал. речь идет о «проказах» мифологического персонажа Пика-Зевса, жены которого считали его богом (*Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы. С. 28). С летописью совпадает, собственно, одно слово: «водимья». И по форме, и по содержанию, рассказ о Владимире, конечно, намного ближе к повествованию о Соломоне, чем об италийском мифическом персонаже. В принципе,

что летописец перенес внимание с жен на детей, во-вторых, — то, что он заменил, видимо, не вполне понятное ему выражение «бяху ему владуш», представляющее собой кальку с греческого ἦσαν αὐτῶ ἄρχουσαι¹⁵ («владели им»), из-за чего в славянском переводе появился дательный падеж, на «водимыя ему», где сохранялся дательный падеж «ему», но на естественном для древнерусского языка месте.

Прямое заимствование из ХГА (или из хронографического текста, имевшего ее в качестве источника), принадлежит уже другому летописцу — очевидно, составителю Начального свода¹⁶.

Сравним теперь два фрагмента — известие о «пантеоне Владимира» под 980 г., также принадлежащее к числу важнейших «религиозных» сюжетов начального летописания, и рассказ ХГА об уклонении иудеев в политеизм:

Летопись	ХГА
<p>И нача княжити Володимѣръ въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усѣ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарыгла, и Мокошь. [И] жряху имь, наричюше я б[ог]ы, [и] привожаху с[ы]ны своя и дъщери, и жряху бѣсомь, [и] оскверняху землю теребами своими, и оскверниа кровьми земля Руска¹⁷.</p>	<p>Они же¹⁸...поклонишася въ творьца мѣсто твари... когда же Вельфегору поклонившеся, иногда же Валу и Фамуза и Сидонию Истарьтиню и Мольхома и Хамоса, и иногда съльнцю и лунѣ и звѣздамъ, яже богъ на сияние челоуѣкомь створи, а не на поклонание, и не словесныхъ животинъ, рекше скотинамъ, яко егуптяне... и богы сребренныя и златыя, яко въ Июдѣи. Се же проявляя и претя имь, богъ глаголаше пророкомъ: «...сего ради убо поистинѣ потребишася, яко бога прогнѣваша и святоую оноу землю оскверниша»¹⁹...</p>

летописец мог, правда, запомнить понравившееся ему слово, которое он увидел в Мал. и применить его в «нужном» месте, но это предположение излишне. Глагол «водить» в значении «жениться», «иметь жену» ни в коей мере не является гапаксом (см. пример из Жития Андрея Юродивого в Великих Минеях Четых (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 2. С. 252), и особенно в берестяной грамоте № 9 XII в.: «А нынѣ вода новую жену, а мьнѣ не въдасть ничто же, избивъ руки, пустилъ же мя, а иную поялъ» (*Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 2004. С. 300*) — свидетельство того, что это обиходное выражение), так что здесь, скорее всего, просто совпадение.

¹⁵ *Georgii Monachi Chronicon* / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1904. Vol. I. P. 204.

¹⁶ См.: *Мухеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 108, 203.

¹⁷ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79.

¹⁸ Принимаю конъектуру В.И. Матвеевко и Л.И. Щеголевой (вместо «вижь») (*Матвеевко В., Щеголева Л.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 440).

¹⁹ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 295.

Хотя текстуальные совпадения здесь, на первый взгляд, неочевидны, просматривается, тем не менее, три параллельных момента. Во-первых, количество языческих богов — шесть — совпадает с летописным, причем, как и в летописи, упомянут один женский персонаж (Астарта и Мокошь) и один, так сказать, ведущий (Вельфегор и Перун). Во-вторых, такая деталь, как материал, из которого изготовлены «боги»: золото и серебро (ср. серебряную голову и золотые усы Перуна). В-третьих, совпадает мотив оскверненной земли. Несмотря на то, что некоторые из этих общих деталей относятся к топике церковной литературы, их характер и концентрация на узком пространстве небольшого фрагмента ХГА позволяют, как представляется, отбросить предположение о случайном совпадении.

Ситуация становится еще более ясной, если обратиться к совпадению с приведенным местом из ХГА двух других небольших фрагментов летописных рассказов о «религиозных» событиях эпохи княжения Владимира Святославича: о расправе с варягами-мучениками (под 983 г.) и о проповеди немцев-миссионеров (сюжет о выборе веры):

Мученичество варягов	Проповедь немцев	ХГА
Богъ есть единь, ему же служатъ Гръци и кланяются, иже створишь небо и землю [и] звѣзды, и луну и солнце и челоувѣка ²⁰кланяемся и Богу, еже створилъ небо и землю, звѣзды, мѣсяць и всяко дыхање... ²¹	(о том, кому поклонялись древние евреи. — П.Л.) и иногда съльнцю и лунѣ и звѣздамъ, яже богъ на сияние челоувѣкомъ створи, а не на поклоняние ²² .

В другой работе я, идя вслед за А.А. Шахматовым²³, рассматривал две возможности: либо рассказ о варягах-мучениках повлиял на сюжет о выборе веры, либо наоборот²⁴. В действительности, однако, существует и третья возможность: один и тот же летописец вдох-

²⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 82.

²¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 85.

²² Истрин В.М. Книги временныя и образныя. Т. I. С. 295.

²³ Шахматов А.А. Разыскания. § 104. С. 145–147.

²⁴ Лукин П.В. Сказание о варягах-мучениках в Начальном летописании и Прологе // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009, декабрь. № 4 (38). С. 87–88. См. также: Введенский А.М. Житие варягов-мучеников (Функционирование легенды в летописи и в Прологе) // Там же. С. 69.

новлялся одним и тем же переводным текстом; и следы этого вдохновения можно видеть в разных частях летописи.

Источником для летописца послужил, возможно, полный перевод ХГА, а не ее хронографические переработки. Фрагмент византийской хроники, которым он пользовался, не был привлечен в Полной и Краткой Хронографических Палаях, Троицком, Архивском и Софийском хронографах, Еллинском летописце второй редакции²⁵ (хотя, в архетипном тексте Еллинского летописца он читался²⁶). Он не отразился и в Хронографе 1691 г., который, как показала Т.В. Анисимова, в текстологическом отношении ближе всего стоит к первому виду Хронографа по великому изложению (далее — ХВИ) — предполагаемому источнику Начальной летописи²⁷. Впрочем, суждения здесь могут быть только очень условными, поскольку точный состав древнейшего вида ХВИ нам неизвестен.

Выясняется, как работал летописец. Он использовал переводной текст как литературную модель, но следовал ей не рабски, а, так сказать, вышивал свой узор по чужой канве. Обращают на себя внимание, в частности, любопытные детали, ясно свидетельствующие о вполне сознательном подходе древнерусского книжника к своему литературному материалу. Набор древневосточных божеств, которым евреи поклонялись в *разное* время (что следует как из буквального понимания соответствующего фрагмента ХГА, так и из греческого оригинала²⁸) превращен в созданный единовременно языческий пантеон, а богословский комментарий в ХГА (о Творце и твари) весьма умело использован для расцветивания полемиического восклицания варяга-христианина²⁹.

²⁵ Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 237–304; Водлазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. М., 2008. С. 321–375; Анисимова Т.В. Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв. М., 2009. С. 392.

²⁶ Творогов О.В. Летописец Еллинский и Римский: текстологические проблемы // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. LII. С. 64.

²⁷ Анисимова Т.В. Хроника Георгия Амартола. С. 259–266, 317.

²⁸ «οἱ γε ... προσεκύουν ἀντὶ τοῦ κτίστου τὴν κτίσιν ... ποτὲ δὲ τῷ Βεελφεγῶρ προσκυνήσαντες, ἄλλοτε δὲ τὸν Βάαλ καὶ τὸν Θαμῶζ καὶ τὴν Σιδωνίαν Ἀστάρτην καὶ τὸν Μολχῶμ καὶ τὸν Χαμῶς, καὶ ποτὲ μὲν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, ἃ ὁ θεὸς εἰς φαδσὶν ἀνθρώποις ἐποίησε καὶ οὐκ εἰς προσκύνησιν, ποτὲ δὲ καὶ ἄλογα ζῶα ὡς παρ' Αἰγυπτίους... καὶ θεοὺς ἀργυροῦς καὶ χρυσοῦς, ὡς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. ταῦτη τοι προδήλως ἀπειλῶν αὐτοῖς ὁ θεὸς ἔλεγε διὰ τοῦ προφήτου' ...διὸ τοίνυν εἰκότως ἐξωλοθρεύθησαν ὡς τὸν θεὸν παροργίζοντες καὶ τὴν ἅγιαν γῆν ἐκείνην καταμαίνοντες...» (*Georgii Monachi Chronicon*. Lipsiae, 1904. Vol. II. P. 429).

²⁹ Выбор в качестве образца фрагмента ХГА, возможно, не случаен. Он представляет собой, в свою очередь, заимствование из 12-й главы 5-й книги Апостольских постановлений, классического места христианской книжности, обличавшего

То же самое относится не только собственно к «пантеону», но и к фигурирующему в том же рассказе другому классическому языческому эпизоду — человеческим жертвоприношениям. Второе их упоминание содержится в рассказе под 983 г. о первых киевских мучениках — варягах, согласно которому, после победы князя над ятвягами было решено совершить «потребу кумиромъ»: «...и рѣша старци и боляре: мечемъ жребии на отрока и дѣвицу, на него же падеть, того зарѣжемъ». Жребий пал на юношу-варяга, отец которого прибыл из Византии и «держаше вѣру хрестьянскую»³⁰. Старший варяг отказался отдавать сына «бѣсомъ», т.е. языческим богам, за что рассерженные киевляне расправились с обоими. Другой вариант того же рассказа читается в Прологе³¹, однако применительно к жертвоприношению существенных расхождений между ними нет.

Эти красочные сообщения, особенно первое, также часто цитируются и пересказываются даже в популярной литературе. Однако и относительно жертвоприношений уже очень давно существует скептическая традиция оценка их достоверности.

В начале XX в. Ст. Рожнецкий, признавая «историческое ядро легенды» о варягах-мучениках, решительно заявлял: «...мнимые человеческие жертвоприношения Владимира вообще оба раза выступают при столь подозрительных обстоятельствах, что для нас было бы лучше всего полностью вычеркнуть их из русской мифологии». Основанием для этого послужило отмеченное еще С.М. Соловьевым предположительное заимствование описания жертвоприношений при Владимире из РФ, что позволило Ст. Рожнецкому прийти к убеждению о «фабрикации» русской мифологии и жертвоприношений на основе «скудных запасов популярных библейских сведений»³². Такого же мнения придерживался и В.Й. Мансикка, писавший, что источники сведений о человеческих жертвоприношениях в языческой Руси следует искать

языческих идолов и служение им (Апостольские постановления (через Климента, епископа и гражданина Римского) <http://krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm> (дата обращения: 23.07.2013)).

³⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 82.

³¹ Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ромодановская Е.К. Житие княгини Ольги, варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q.п.1.63) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 302.

³² *Roźniński S.* Perun und Thor. S. 505–508.

«в литературной традиции» — в той же РФ, которая, в свою очередь, восходит «к какому-нибудь переводному популярному сочинению, трактующему библейскую историю». Он ссылался, в частности, на связь летописных упоминаний о жертвоприношениях языческой руси и соответствующих цитат из Псалтири и ХГА³³. Немецкий историк Б. Рефельдт вслед за В.Й. Мансиккой считал известие о человеческих жертвоприношениях в рассказе о владимировом пантеоне позднейшей интерполяцией, а сообщение о первых киевских мучениках — историческим, но относящимся не к славянам, а к северным германцам (*Nordgermanen*)³⁴.

Текстологические и литературные основания для скептицизма есть. Как уже говорилось, в рассказе о «пантеоне» Владимира имеется вставка, но, что еще более важно, в нем есть явные литературные заимствования. Так, в 105 Псалме говорится: «И пролиша кровь неповинну, кровь сыновъ своихъ и дъщерьреи: яже пожръша истуканънымъ хананьскимъ. И убьена бысть землѣ кровьюми и оскврѣни ся въ дѣлѣхъ ихъ»³⁵. Вполне возможно, однако, что летописец и в данном случае вдохновлялся именно теми фрагментами ХГА (основывающимися, в свою очередь, также на Псалтири), которые содержатся в том же повествовании, где читается фрагмент — источник известия о «пантеоне»: «О Июдѣянинѣ!.. жертву створилъ еси сынъми своими и дъщерми Вельфегору и бѣсомъ, църковь оскверни...»; «Не Вельфегору ли приложистесь? Не сынъми ли вашими и дъщерми жертву створисте бѣсомъ..?»³⁶. В.Й. Мансикка считал, что некое переводное сочинение, типа Палеи или ХГА, повлияло на упоминание о кумиротворении Серуха в РФ, а та уже, в свою очередь, «оставила следы в других местах летописи»³⁷. Однако, если сравнить соответствующие фрагменты, становится яс-

³³ Мансикка В.Й. Религия. С. 78; см. также: Петрухин В.Я. «Проводы Перуна». С. 248–249.

³⁴ *Rehfeldt B. Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche. Berlin, 1942. S. 39–45.*

³⁵ Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века / Пригот. к печати С. Северьянов. Пг., 1922 (Памятники старославянского языка. Т. IV). Стб. 140а. См.: *Данилевский И.Н. Повесть временных лет. С. 101.*

³⁶ *Истрин В.М. Книги временныя и образныя. Т. I. С. 279, 288. Первый фрагмент в качестве возможного источника летописи был отмечен В.Й. Мансиккой (Мансикка В.Й. Религия. С. 78).*

³⁷ Там же. С. 77–78. Зависимость рассказа о жертвоприношениях при Владимире от РФ предполагал еще Ст. Рожнецкий (*Roźniecki S. Perun und Thor. S. 506–507.*)

но, что летописный рассказ о жертвоприношениях при Владимире испытал независимое от РФ влияние ХГА:

«Пантеон»	РФ	ХГА
<p>...и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус златъ... [И] жряху имъ, наричюще я боги, [и] привожаху с[ы]ны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, [и] оскверняху землю теребами своими, и осквернися кровьюми земля Руска³⁸.</p>	<p>...и начаша кумиры творити: ови древяны, ови мѣдяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены. [И] кланяхус[я] [имъ], и привожаху сыны своя и дъщери, и зака[ла]ху прид ними, и бѣ вся земля осквернена³⁹.</p>	<p>...жертву створишь еси сыньми своими и дъщерми Вельфегору и бѣсомъ, църковь оскверни... ...поклонишася... и боги сребреныя и златыя, яко въ Июдѣи. ...сего ради оубо поистинѣ потребишася, яко бога прогнѣваша и святоую ону землю оскверниша⁴⁰.</p>

Параллели здесь очевидны. Мы видим и жертвы, и бесов, и сыновей с дочерьми, и кумиров из золота и серебра, и даже мотив осквернения. Похоже, однако, что оба летописных фрагмента принадлежат одному и тому же автору, творчески работавшему с ХГА. Бесы и материалы, из которых делали идолов, совпадают в «пантеоне» и ХГА, поклонение — общий элемент РФ и ХГА. Создание идолов из различных материалов было топосом христианской литературы и даже более того, — литературы межзаветной (так, в «Апокалипсисе Авраама» главный герой упоминает службы, которые он служил «богомъ... древянымъ и каменымъ, златымъ и сребреннымъ и мѣдяным и желѣзнымъ» своего отца Фарры)⁴¹.

Но на русского летописца повлияла, скорее всего, именно ХГА. Кумиры из разных материалов неоднократно в ней упоминаются. Например, о том же Фарре в ХГА говорится: «...бѣ же и тѣ кумиротворецъ, от каменя и древа творя и продая»⁴². Колосс Родосский

³⁸ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79.

³⁹ Там же. I. Стб. 91.

⁴⁰ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 279, 295.

⁴¹ L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave / Introd., texte critique, trad. et comm. par R. Rubinkiewicz S.D.B. Lublin, 1987 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Źródła i monografie, 129). P. 101–102.

⁴² *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя. Т. I. С. 81. Ср. также в заимствованном из Мал. фрагменте Тихонравовского хронографа: «Фара бо творяше древомъ и каменемъ боги» (*Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы. С. 380).

назван «мѣдянь кумирь солнцю». В связи с осуждением античного политеизма напоминает, что «еже в каменехъ» и «въ златѣ» «кумиры творена не подобает послушати». При описании капища Сераписа среди материалов, использованных для отделки, фигурируют мрамор, золото, серебро, а сам «кумир», который «бѣше великъ и страшень» оказывается медным. В другом месте говорится о разрушении медных кумиров христианским императором⁴³. Материал для характеристики внешнего вида древнерусских изображений языческих богов ХГА давала превосходный.

После рассказа о жертвоприношениях в статье под 980 г. читаем: «И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-тъ, но преблагии Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ нынѣ церкви стоитъ святого Василья есть, якоже послѣди скажемъ, мы же на преднее възратимся»⁴⁴. Наличие здесь грамматического сбоя и следов не вполне удачной переработки первоначального текста было отмечено еще А.А. Шахматовым и Ст. Рожнецким в начале XX в. (разные мнения ученые высказывали только относительно границ вставки). Обещание рассказать о церкви св. Василия было выполнено летописцем ниже, причем ее второе упоминание также можно считать вставкой (во всяком случае, этому ничто вроде бы не противоречит). После Крещения по приказу Владимира строятся христианские храмы (предполагаемая вставка выделена курсивом): «...повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояху кумири. *И постави церковь святого Василья на холмѣ, идеже стояше кумирь Перунъ и прочии, идеже творяху потреби князь и людье. И нача ставити по градомъ церкви...*»⁴⁵ (конкретные границы ссылки выявить, конечно, непросто).

Поскольку в древнейшем летописном тексте РФ, по-видимому, вообще не было⁴⁶, и в то же время она есть и в ПВЛ, и в НПЛ мл., предполагаемые два ее слоя следует относить ко второму и третьему этапам переработки ядра начального летописания, т. е. соответственно к т.н. «Своду Никона» 1070-х гг. и «Начальному своду» 1090-х гг. Первый ее слой, без вставок из «Начального свода», либо основывался на хронографическом сочинении/сочинениях (но не

⁴³ *Истрин В.М.* Книги временья и образныя. Т. I. С. 199, 66, 387, 524.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. I. Стб. 79.

⁴⁵ Там же. Стб. 118.

⁴⁶ См.: *Гиппиус А.А.* Крещение Руси в Повести временных лет: К стратификации текста // Древняя Русь. № 3 (33). Сентябрь 2008 г. С. 22.

ХВИ!)⁴⁷, либо представлял собой весьма тонко изготовленный коллаж из переводных текстов⁴⁸.

В качестве рабочей гипотезы можно выдвинуть предположение о том, что автор «Свода Никона», работавший в 1070-е гг., был знаком либо с полными переводами ХГА и Мал., либо с какой-то неизвестной нам хронографической компиляцией, отличной от ХВИ (свои источники он использовал, однако, весьма творчески); автор «Начального свода» имел дело не с полным переводом ХГА, а с выдержками из нее в составе ХВИ; составитель ПВЛ вновь работал непосредственно с полным переводом ХГА. Эта гипотеза может быть проверена только путем фронтального сопоставления соответ-

⁴⁷ См. об этом: *Милютенко Н.И.* К вопросу о некоторых источниках Речи Философа // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. LV.

⁴⁸ Господствующая точка зрения о бытовании РФ как отдельного самостоятельного произведения старославянской письменности, переводного с греческого (подробное обоснование см., например: *Львов А.С.* Исследование «Речи Философа» // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968; *Trunte H.* *Doctrina christiana. Untersuchungen zu Kompilation und Quellen der sogenannten "Rede des Philosophen" in der Altrussischen Chronik // Millennium Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988. Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands in Münster vom 5. bis 9. Juli 1988 / Hrsg. von G. Birkfellner. Köln etc., 1993 (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien. 16)), основывается, прежде всего, на анализе ее языка, но при этом недостаточно учитывается то, что она почти полностью состоит из заимствованных из переводных текстов фрагментов. Приведенные Х. Трендафиловым совпадения в пророческих цитатах между РФ и житием св. Кирилла-Константина могут быть случайными (они достаточно хрестоматийны, среди них, в частности пророчества об Эммануиле и Вифлееме) и объясняются не использованием общего протографа, как думает болгарский исследователь, а общей — катехизической — темой обоих сочинений. Кроме того, даже в этих хрестоматийных цитатах сильно различается лексика (*Трендафилов Х.* Речь на философа в староруската Повесть временных лет и полемичните традиции на Константин-Кирил // Старобългарска литература. София, 1990. Кн. 22. С. 39–43). С другой стороны, книжные источники и характер их использования в РФ такие же, как и в ряде других рассказов начального летописания, что показал С. Франклин (*Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1982. Vol. XV. P. 1–27, esp. 18–19). Это серьезный аргумент в пользу того, что РФ возникла именно на русской почве, и ее литературная история тесно связана с литературной историей «Повести временных лет». Развернутое критическое рассмотрение доводов А.С. Львова и Х. Трендафилова и обоснование древнерусского происхождения РФ см. также в: *Reinhart J.* «Речь Философа» Повести временных лет и ее великоморавская и преславская предыстория // Wiener slavistisches Jahrbuch. 2008. Bd. 54. См. также: *Вилкул Т.* О происхождении «Речи Философа» // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2012. Vol. 20. No. 1. С. 58, сноска (Т.Л. Вилкул, впрочем, игнорируя многослойность начального летописания, относит все заимствования из переводных источников к творчеству составителя ПВЛ).*

ствующих фрагментов летописных сводов в составе ПВЛ и НПЛ мл. с ХГА и ее отрывками в хронографических текстах⁴⁹.

Вставка с церковью св. Василия имеет другое происхождение. Аналогичные мотивы есть и в других произведениях древнерусской литературы: в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона и анонимном «Слове на обновление Десятинной церкви». Иларион говорил, что после Владимирова крещения «капища разрушаахуся, и церкви поставляахуся... манастыреве на горах сташа»⁵⁰. Возможная связь этого места «Слова» и предисловия к Софийскому временнику, представляющего собой предисловие к «Начальному своду» (что было обосновано А.А. Шахматовым и в последнее время, с привлечением дополнительных доводов, — А.А. Гиппиусом), уже отмечалась в литературе⁵¹. Комментарий о церкви св. Василия идеально вписывается в реконструируемую исследователями идеологию одного из пластов начального летописания; по самой убедительной гипотезе — «Начального свода». А.А. Гиппиус называет ее «имперско-эсхатологической», в рамках которой языческая русь

⁴⁹ Недавно Т.Л. Вилкул выделила ряд «микрозаимствований» в летопись из ХГА (*Вилкул Т. Повесть временных лет и Хронограф. Р. 75–76*), но они либо неубедительны, либо обнаруживаются в хронографических компиляциях (и, следовательно, могут восходить к ХВИ), либо отсутствуют в НПЛ мл. (следовательно, могли быть включены составителем ПВЛ, который и по утвердившейся концепции О.В. Творогова использовал полный перевод ХГА). См. также: *Мухеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С. 198*, сноски. Единственным исключением с натяжкой можно считать следующее совпадение: «...и бысть гладь велий, яко продатися главѣ ослина 30 сребръникъ» (*Истрин В.М. Книги временья и образныя. Т. I. С. 180*) и «...бѣ гладь великъ, по полугривнѣ голова конячья» (*ПСРЛ. Т. III. С. 124*). Но, во-первых, это, скорее всего, заимствование не из ХГА, а непосредственно из Библии (ср.: 4Цар. 6:24-25: «...бысть гладь великъ... дондеже бысть глава ослва за 50 сикль сребра» (*Острозька Біблія. С. 569*)), во-вторых, изъятие этой фразы не только не портит текст, но и делает его более связным: «И прииде Святославъ к порогомъ, и не бѣ лзѣ проити; и ста зимовати в Бѣлобережьи {вставка}. Веснѣ же приспѣвши {вставка}, поиде Святославъ в пороги...» (*ПСРЛ. Т. III. С. 123*). В ПВЛ наличие вставки в этом месте уже вполне очевидно: оно свидетельствуется дублировкой сообщения о зимовке Святослава (*ПСРЛ. Т. I. Стб. 73–74*), что было уже отмечено И.Н. Данилевским (*Данилевский И.Н. Повесть временных лет. С. 167*). Фраза о «конячей голове» в НПЛ мл. может, таким образом, объясняться двояко: либо как вставка «Никона», сохранившаяся в «Начальном своде» и распространенная в ПВЛ, либо как остаток вставки ПВЛ в «Начальный свод», усеченной более поздним новгородским летописцем.

⁵⁰ *Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Византиноведение. 2005. Т. III. С. 144.*

⁵¹ См.: *Гиппиус А.А. Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // РЯНО. 2010. № 2 (20). С. 173–174.*

изображена жестокими варварами⁵². Нельзя исключать, что вставные упоминания церкви св. Василия представляют собой конкретизацию общего рассуждения «Предисловия»: «Куда же древле погании жряху бѣсомъ на горах, нынѣ же паки туды святыя церкви златъверхия каменозданныя стоят...»⁵³.

Что из этого текстологического обзора следует для истории? Хотя и «пантеон», и «языческая реформа», смоделированные по образцу, заимствованному из ХГА, являются, вероятно, продуктом литературной деятельности летописца, сами по себе восточнославянские божества, упомянутые в летописной статье под 980 г., взяты, по видимому, не из письменной, а из устной традиции. В литературе на эту тему встречаются разноречивые суждения; нередок и скепсис по отношению к реальности их культов. Славянский политеизм был популярнейшей темой в науке XIX–XX вв., даже перечислить все предлагавшиеся интерпретации невозможно. Отмечу только некоторые, оценке адекватности которых могут способствовать наблюдения о связи летописной статьи под 980 г. с фрагментом ХГА.

В.И. Мансикка считал, что Дажьбог — чисто литературный персонаж, не имеющий отношения к «живой традиции»⁵⁴. Л. Мошинский усматривает в Дажьбоге не имя языческого божества, а переосмысленную «религиозную формулу приветствия» — «даж(д)ь Богъ»⁵⁵.

Часто недоверие исследователей вызывал Симаргл. Уже давно было выдвинуто предложение видеть в нем не одного, а двух богов — в соответствии с версией «Слова некоего христороубца», в котором говорится о том, что язычники «вѣрюють... въ Сима, и въ Рьгла» (этимологии для Сима и Рьгла также предлагались разные, от славянских до библейских)⁵⁶. В настоящее время сторон-

⁵² См.: *Он же*. Два начала Начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 78, 81.

⁵³ ПСРЛ. Т. III. С. 103.

⁵⁴ Мансикка В.И. Религия. С. 94.

⁵⁵ *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln etc., 1992. S. 67–70; см. также: *Kowalczyk E.* Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii // *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu* / Red. Sł. Moździocha. Wrocław, 2000 (Spotkania Bytomskie IV). S. 30.

⁵⁶ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994 (репр. изд. 1868 г.). Т. II. С. 266. См. также: *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. М., 2003 (репр. изд. СПб., 1914) (Записки Историко-филологического факультета Имп. С.-Петербургского ун-та. Ч. CXVII). С. 374; *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985 (1-е изд. — 1918 и 1924 гг.). S. 157–159.

ником «разделения» Смаргла и выделения восточнославянского Рьгла — «бога дикой, бурной и непокорной силы природы» — выступает К.Т. Витчак⁵⁷. Другие ученые защищали Смаргла, исходя из предполагаемой иранской этимологии, предлагавшейся еще до революции⁵⁸, но как научная гипотеза сформулированной только в 1930-е гг. К.В. Тревер⁵⁹. Подробно обосновал иранскую (конкретнее — скифо-осетинскую) этимологию Смаргла (от *Sēnmary) В.И. Абаев⁶⁰. Иранская этимология, в свою очередь, подверглась жесткой критике⁶¹.

Недавно появилась гипотеза о том, что первоначальным является чтение НПЛ мл. — «Се има рекла» вместо «Смарьгла» (т. е. «таковы их имена»)⁶². В качестве курьеза можно отметить этимологическую догадку А.С. Фаминцына о том, что имя загадочного бога надо читать как «Сема Ерыла», где «Ерыл» объясняется как «Ярило» — теоним, известный фольклору, но не древнерусским источникам⁶³. Предлагались и другие, не менее экзотические интерпретации.

Высказывались идеи о том, что в изначальном летописном тексте богов было пять, а не шесть: это число сопоставлялось с пятью богами в рассказе о появлении волхва в Киеве в Ипатьевской летописи под 1071 г.⁶⁴ Разные авторы предлагали избавиться от разных персонажей. Е.В. Аничков считал возможным «откинуть» единственный женский персонаж — Мокошь⁶⁵. Б.А. Рыбаков устранил

⁵⁷ *Witczak K.T. Ze studiów nad religią prasłowian. Cz. 1: Nowogrodzki Regł a wedyjski Rudra // Onomastica. Pismo poświęcone nazewnictwu geograficznemu o osobowemu. 1993. R. XXXVIII. S. 102.*

⁵⁸ См., например: *Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 2000 (репр. изд. 1916 г.). С. 33. См. также: Gieysztor A. Mitologia Słowian. Warszawa, 2006 (1-е изд. — 1982 г.). S. 186–188; Ловмянский Г. Религия славян. С. 99; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 415–416.*

⁵⁹ *Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937. С. 59–60.*

⁶⁰ *Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965. С. 116.*

⁶¹ *Witczak K.T. Ze studiów nad religią prasłowian. S. 96–97, przyp.*

⁶² ПСРЛ. Т. III. С. 128; см. об этом: *Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С. 225.*

⁶³ *Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 227. Догадка А.С. Фаминцына подхвачена современными язычниками, стремящимися заменить «чужеродного» Смаргла на «своего» Ярилу (см.: *Озар Ворон [Прозоров Л.Р.]. Памяти «бога Семарьгла» // <<http://perunica.ru/ozar/938-pamyati-boga-semargla.html>> (дата обращения: 23.07.2013)).**

⁶⁴ ПСРЛ. Т. II. Стб. 164. См.: *Ловмянский Г. Религия славян. С. 96.*

⁶⁵ *Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 279.*

«пса Симаргла»⁶⁶. Более изящным выходом из положения было отождествление Хорса и Дажьбога на том основании, что в некоторых списках ПВЛ их имена не отделены друг от друга союзом «и», и что тот и другой могли быть солярными божествами соответственно иранского⁶⁷ и славянского происхождения⁶⁸.

Нельзя сказать, что эта критика «пантеона» является убедительной и вне контекста сопоставления летописи с ХГА. Хотя один из его персонажей — Дажьбог — упомянут в Мал., оказавшей влияние на начальное летописание⁶⁹, он изображен там не богом, а легендарным царем, вместе с еще одним славянским божеством Сварогом⁷⁰. Характерно, что в статье Ип. под 1114 г., в которую включен этот отрывок из Мал., к имени Сварог есть глосса, где он назван богом⁷¹. Отсюда ясно следует, что славянские боги были прекрасно знакомы древнерусским книжникам помимо литературных источников.

Хорс, Дажьбог и Стрибог упоминаются в «Слове о полку Игореве»⁷² — источнике, независимом от начального летописания. В древнерусских письменных источниках встречается имя «Дажьбог» и отчество «Дажьбогович»⁷³. В древнепольском языке фиксируется личное имя *Daczbog*, *Dadzbóg*, а в сербском фольклоре существует персонаж «Да[ж]бог»⁷⁴. Есть некоторые топонимические данные, возможно, связанные с Хорсом⁷⁵. Вероятная иранская этимология теонимов «Хърсь» и «Симаргль» может быть связана

⁶⁶ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 741.

⁶⁷ Иранская этимология Хорса считается бесспорной (Зализняк А.А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6. С. 43). В.И. Абаев сопоставляет теоним «Хорс» с осетинским *horz/hwarz* («добрый, хороший») (Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. С. 116).

⁶⁸ Такое предположение выдвинул еще О.М. Бодянский (историографию вопроса см.: Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999. С. 19–20, 24–27).

⁶⁹ См. об этом: Истрин В.М. Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 годом // ЖМНП. 1897. Ч. ССХIV. Ноябрь. С. 84–90.

⁷⁰ Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы. С. 69–70.

⁷¹ ПСРЛ. Т. II. Стб. 278.

⁷² Слово о полку Игоревѣ, Игоря сына Святъслава, внука Ольгова / Изд. А.А. Горский. М., 2002. С. 94 (Хорс); 84, 85 (Дажьбог); 82 (Стрибог).

⁷³ См.: Соколова Л.В. Дажьбог (Дажьбог) // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. II. С. 79.

⁷⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986 (ориг. изд. — 1950 г.). Т. I. С. 482; *Gieysztor A. Mitologia Słowian*. S. 178.

⁷⁵ См. об этом: Васильев М.А. Язычество восточных славян. С. 17, 70.

с тмутороканским эпизодом в жизни предполагаемого автора свода 1070-х гг. или его информанта⁷⁶.

Обнаружение исходной модели «пантеона» в ХГА способствует решению ряда сложных вопросов, связанных с интерпретацией некоторых летописных чтений. Выясняется, что богов должно было быть именно шесть, а альтернативные чтения НПЛ («Стриба» вместо «Стрибога», «Сеимарекла» вместо «Симарьгла») следует признать поздними искажениями. То же самое относится к Симу и Рьглу, поиски этимологии которых можно, наконец, оставить. Какого бы происхождения ни был летописный Симаргл, приходится считаться именно с этим теонимом, тем более, что, вопреки К.Т. Витчаку, список богов в летописи обнаруживает явную первоначальность по сравнению с аналогичными списками в «Слове некоего христюбца», где Симаргл разделяется на два персонажа (это показывают: пропуск Дажьбога и Стрибога, вероятно, из-за нежелания упоминать слово «бог» всуе — отмечено В.Й. Мансиккой⁷⁷; эпитет Волоса «скотий бог» в одном из двух древнейших списков, явно заимствованный из летописи; полное совпадение порядка перечисления теонимов в первом списке «Слова» с летописным; место Рьгла — в обоих списках сразу после Сима, что ясно свидетельствует о том, что это изначально один персонаж). В «Слове», помимо летописи, использованы и другие источники; вообще, этот памятник требует специального исследования. Список теонимов там, однако, очевидно, вторичен по сравнению с летописным.

Если Сима и Рьгл оказываются одним божеством, то, вопреки распространенной в историографии точке зрения⁷⁸, Хорс и Дажьбог — двумя разными (по крайней мере, так считал летописец). Заимствования из ХГА абсолютно однозначно, а не предположительно показывают, что известие о «языческой реформе» Владимира не могло быть включено в летопись ранее включения в нее заимствований из ХГА. Таких заимствований, как свидетельствуют последние исследования, не было в древнейшем летописном тексте. Следовательно, это известие было составлено не ранее 70-х гг. XI в., т.е. почти через 100 лет после описываемых событий. Таким образом, как уже было сказано выше, сама «языческая реформа» является ис-

⁷⁶ См. об этом: *Ловмянский Г.* Религия славян. С. 98; *Мухеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 128.

⁷⁷ *Мансика В.Й.* Религия. С. 138.

⁷⁸ См: *Васильев М.А.* Язычество восточных славян. С. 25–27.

кусно смоделированной на базе переводных текстов реконструкцией древнерусского книжника, а ее русское содержание (имена богов) заимствованы из современной летописцу устной традиции.

Что касается жертвоприношений, то в летописных сообщениях о них также просматриваются литературные влияния. Возникает, таким образом, как выразились бы юристы, «обоснованное сомнение» в достоверности свидетельств о древнерусских «кровавых жертвах».

Скептические оценки заслуживают самого серьезного рассмотрения еще и с учетом того обстоятельства, что в последнее время в ученой среде усиливается критика и в отношении таких классических традиций человеческих жертвоприношений, как, например, древнегреческая⁷⁹ или более близкая к славянской — германская (включая скандинавскую)⁸⁰. В последней, как известно, письменных сообщений о человеческих жертвоприношениях особенно много — тем не менее, известный немецкий специалист по культовой археологии М. Мюллер-Вилле прямо пишет, что ни в Бирке, ни в Упсале, ни в Лейре в Зеландии, ни в Висбю на Готланде не обнаружено для них никаких археологических подтверждений⁸¹.

Долгое время доказательством реальности практики человеческих жертвоприношений у древних германцев служили знаменитые «трупы в болотах» (*Moorleichen*) — обнаруженные в болотах останки предварительно связанных людей, которых, следовательно, умерщвляли совершенно сознательно. Однако и они не поддаются однозначной интерпретации. Существуют, например, мнения о том, что это свидетельства смертной казни у древних германцев за позорящие преступления, описанной Тацитом, или о том, что в болотах топили тела, используя русские понятия, заложных покойников (самоубийц,

⁷⁹ См.: *Weiler G. Human Sacrifice in Greek Culture // Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition / Ed. by K. Finsterbusch, A. Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden; Boston, 2007. P. 36.*

⁸⁰ См. критический анализ древнегерманской и скандинавской традиций о человеческих жертвоприношениях: *Hultgård A. Menschenopfer // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Berlin; New York, 2001. Bd. XIX. S. 533–546.* Ср., однако: *Sawyer P.H. Kings and Vikings. Scandinavia and Europe AD 700–1100. London; New York, 1982. P. 132–133.* В мои задачи здесь не входит всесторонняя оценка обоснованности скептического взгляда на скандинавские, античные и прочие жертвоприношения. Важно зафиксировать, что такая точка зрения в науке существует, и опирается она на литературный характер многих нарративных свидетельств.

⁸¹ *Müller-Wille M. Opferkulte der Germanen und Slawen. Stuttgart, 1999. S. 74.*

преступников, жертв несчастных случаев и т.д.)⁸². Как бы то ни было, однозначными свидетельствами существования человеческих жертвоприношений у древних германцев *Moorleichen* служить не могут.

Тем более это относится к находкам археологов-славистов, в работах которых довольно часто встречаются ссылки на обретенные доказательства человеческих жертвоприношений у славян при реальной источниковой базе, значительно более бедной, чем у немецких и скандинавских исследователей. В недавно переизданной книге археологов И.П. Русановой и Б.А. Тимощука этому предмету посвящена целая глава⁸³, однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что находки человеческих костей в местах предполагаемых капищ могут быть интерпретированы совершенно иначе: прежде всего, как последствия военных конфликтов. Польский исследователь В. Шиманьский усматривает, в частности, явные параллели между наиболее богатыми находками такого рода на городище Звенигород в Западной Украине и археологическими свидетельствами монголо-татарского нашествия в Киевской земле⁸⁴.

Ничего похожего на остатки человеческих жертвоприношений не найдено и в Киеве. В литературе предпринимались попытки верифицировать киевский пантеон с помощью археологических данных — обнаруженного в 1975 г. в подвале дома № 3 по ул. Владимирской в Киеве «языческого святилища»⁸⁵. Шесть (или в другой трактовке — пять) его лепестков предположительно отождествляются с таким же числом богов владимирова пантеона. Однако ничего достоверного ни о времени возведения этого сооружения, ни о его назначении, как выясняется, неизвестно⁸⁶. Новейшие археологические и искусствоведческие исследования показывают, что, вероятнее всего, оно относится к XII–XIII вв.⁸⁷

⁸² См. об этом: *Ibidem*. S. 32.

⁸³ *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 2007. С. 125–140.

⁸⁴ *Szymański W.* I.P. Rusanova, B.A. Timoščuk, Jazyčeskie sviatilišča drevnih slavjan, Moskva 1993, 144 s., 73 rys. // *Archeologia Polski*. Warszawa, 1997. T. XLII. Zeszyt 1–2. S. 291–292; *Idem.* Pośag ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości // *Przegląd archeologiczny*. 1996. T. 44. S. 95–96.

⁸⁵ См., прежде всего: *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. С. 428–433.

⁸⁶ *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 164.

⁸⁷ *Ёлиши Д.Д.* О «монументальной архитектуре» Древнего Киева в X в. // *Диалог культур и народов средневековой Европы. К 60-летию со дня рождения Е.Н. Носова*. СПб., 2010. С. 161–163.

Способ и техника описания тех или иных явлений не имеют, впрочем, прямого отношения к проблеме их реального существования. Как показал в последнее время Л.П. Слупецкий, упоминания различных и независимых друг от друга источников о человеческих жертвоприношениях у славян показывают, что они «хорошо засвидетельствованы», причем не только в нарративных памятниках. В частности, о человеческих жертвоприношениях Сварожичу у лютичей говорится в таком исключительно достоверном источнике, как послание немецкого миссионера Брунона Кверфуртского королю Германии и впоследствии императору Генриху II (1008 г.)⁸⁸. Брунон обрушивается в нем на язычников-лютичей, поклоняющихся «дьяволу Сварожичу» (*Zuarasiz diabolus*), и взывает: «Не считаешь ли ты греховным, о король, когда голова христианина, о чем нечестиво и говорить, приносится в жертву под знаменем бесов?»⁸⁹. Было бы странно, если бы Брунон, убеждая германского императора в необходимости противостоять язычникам-лютичам, использовал для убедительности аргументы, основанные не на реальности, а на литературных фикциях, этиологических моделях или чем-либо в этом роде. Ведь Генриху II надо было принимать совершенно конкретные политические решения!

Не менее существенно и другое наблюдение Л.П. Слупецкого: находит свои параллели и сам метод выбора жертвы по жребию (что, кстати, в свою очередь, вроде бы не имеет параллелей в литературных источниках летописи). Похожие эпизоды отмечены в скандинавских сагах («Сага о Гаутреке», «Сага о Хервёр и Хейдреке») и, что еще более важно, — у западных славян, конкретно у лютичей, о чем сообщает Титмар Мерзебургский: «...какая умиловительная жертва должна быть принесена богам, тщательно рассматривается жрецами с помощью жребиев и [гадания] по коню. Их невыразимое бешенство удовлетворялось кровью людей и животных»⁹⁰.

Данных такой убедительности применительно к восточным славянам или древней Руси нет, но с показанием Брунона Кверфуртского может

⁸⁸ *Slupecki L.P.* Au déclin des dieux slaves // Clovis. Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, son echo à travers l'histoire. Paris, 1997. Vol. II. P. 309–310. См. также: *Idem.* Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994. P. 60. О датировке послания см.: *Voigt H.G.* Brun von Querfurt. Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttgart, 1907. S. 122–123.

⁸⁹ *Epistola Brunonis ad Henricum regem* // MPH. Series Nova (=Pomniki dziejowe Polski. Seria II). Warszawa, 1973. T. IV. Fasc. 3 / Rec., praef. notisque instr. H. Karwasińska. P. 101–102.

⁹⁰ *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon* // MGH. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series. Berlin, 1935. T. IX / Hrsg. von R. Holtzmann. VI. 25 (18). S. 304. См. об этом: *Slupecki L.P.* Au declin. P. 310, note.

быть до некоторой степени сопоставлено свидетельство в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского, на которое обращал внимание еще Е.В. Аничков⁹¹: «...уже не закалаемь бѣсомь другъ друга, нъ христос за ны закалаемь бываеть и дробимь въ жертву богу и отьцю»⁹². Поскольку «Слово», как выясняется, представляло собой гомилетическое произведение, адресованное слушателям, среди которых вполне могли быть современники Крещения Руси⁹³, и, очевидно, использовалось в богослужебной практике⁹⁴, трудно себе представить, что упоминание человеческих жертвоприношений языческого времени носило характер чисто риторического упражнения.

Таким образом, есть все основания считать вполне реальными *сами факты* почитания языческих богов в древней Руси и принесения им кровавых жертв (по крайней мере, эпизодически); память о них, естественно, сохранялась в устной традиции. Однако *описание* языческого культа в летописи полностью основывалось на литературных моделях, в связи с чем, все попытки в научной и научно-популярной литературе реконструировать на основе летописи древние языческие ритуалы и особенно ту мифологию, которая за ними стояла, приходится признать чистыми спекуляциями. Это не означает само по себе, что событий, которые обычно связываются в историографии с учреждением пантеона, не было «на самом деле». Напротив, есть определенные основания считать, что в первые годы княжения Владимира языческие тенденции действительно усиливались⁹⁵. Более того, существует даже весьма близкая параллель киевскому дуализму языческого культа — Перуна и Волоса — у западнославянских язычников о-ва Рюген. Там также сосуществовали культ Святовита в Арконе и почитание «троицы» Ругевита, Поренута и Поревита в Гарце (Коренице)⁹⁶.

⁹¹ Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. С. 238.

⁹² Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Илариона. М., 1984. С. 88-89; Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати». С. 137.

⁹³ «Слово» было составлено, скорее всего, между 1046 и 1051 гг. (см.: Там же. С. 149). В другой работе К.К. Акентьев склоняется к 1046 г., связывая произнесение «Слова» с освящением киевской св. Софии (Акентьев К.К. Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноведение. 1995. Т. I. С. 85–86).

⁹⁴ Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати». С. 122, сноска.

⁹⁵ См.: Назаренко А.В. Владимир (Василий) Святославич. История до Крещения // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 693–694.

⁹⁶ См. интересный сопоставительный анализ: Banaszkiwicz J. Pan Rugii — Rugewit i ego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut (Saxo Gramatyk, Gesta Danorum, XIV, 39, 38–41) // Słowiańszczyzna w Europie / Ed. Z. Kurnatowska. Wrocław, 1996. Т. I;

Встает, конечно, вопрос о том, насколько «пантеон» отражал реальный языческий культ. Уже давно было замечено отсутствие в нем, например, упомянутого в других местах летописи Волоса, о котором есть независимые западнославянские данные. С другой стороны, в списке присутствуют загадочный Хорс и еще более загадочный Симаргл, нигде более не фигурирующий. Понятно, что любые соображения на сей счет будут гадательными, тем не менее, кое-что предположить можно. Оба упоминания Волоса-«скотья бога» (первое — в рассказе о заключении мира между Русью и Византией после похода Олега, второе — в договоре Руси с Византией 971 г.) отсутствуют в НПЛ мл. и, следовательно, отсутствовали в «Начальном своде» и более ранних сводах. Если справедливо отнесение основного слоя рассказа о «языческой реформе» Владимира к «Своду Никона», то вполне можно предположить, что «бога Волоса» его автор просто не знал, тем более что отождествление Волоса с Велесом — восточнославянским мифологическим персонажем, упоминающимся в ряде источников — более чем сомнительно⁹⁷. В любом случае мы вряд ли узнаем, по каким принципам составлял свой список летописец: в какой степени он опирался на припоминания о реальном (?) киевском пантеоне, а в какой — на собственные знания о разных языческих божествах.

Выясняется также, что одним из ярких стилистических приемов автора «Свода Никона» было использование не только «скрытых библеизмов», но и «скрытых амартолизмов» (или «скрытых хронографизмов»), т. е. аллюзий на переводные с греческого тексты, мастерски вплетенных в ткань собственного повествования. Последующие летописцы использовали иные, более простые техники работы со своими источниками⁹⁸.

Побочным результатом наблюдений стало предположение о возможном использовании составителем т.н. «Свода Никона» (70-е гг. XI в.) или иного «промежуточного свода» фрагмента ХГА, отсутствовавшего в ХВИ и происходившего либо из полного перевода ХГА, либо из другой хронографической компиляции.

Modzelewski K. Pogańskie *sacrum* w ustroju i topografii najstarszych miast słowiańskich // Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi. Warszawa, 2010. S. 157–161.

⁹⁷ См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь. Т. I. С. 343; *Ловмянский Г.* Религия славян. С. 88–91; *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion. S. 10–12. Ср., однако: *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002 (2-е изд.). С. 428.

⁹⁸ См.: *Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? С. 128.

- Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
- Акентьев К.К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноведение. 1995. Т. I.
- Акентьев К.К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Byzantinorossica. 2005. Т. III.
- Анисимова Т.В.* Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV–XVII вв. М., 2009.
- Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. М., 2003 (репр. изд. СПб., 1914) (Записки Историко-филологического факультета Имп. С.-Петербургского ун-та. Ч. СХVII).
- Апостольские постановления (через Климента, епископа и гражданина Римского) // <http://krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm> (дата обращения: 05.09.2013).
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994 (репр. изд. 1868 г.). Т. II.
- Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.
- Введенский А.М.* Житие варягов-мучеников (Функционирование легенды в летописи и в Прологе) // ДРВМ. 2009, декабрь. № 4 (38).
- Вилкул Т.* Повесть временных лет и Хронограф // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2007. Vol. 15. No. 2.
- Вилкул Т.* О происхождении «Речи Философа» // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2012. Vol. 20. No. 1.
- Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси. М., 2008.
- Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 2000 (репр. изд. 1916 г.).
- Гиттиус А.А.* Два начала Начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова. М., 2006.
- Гиттиус А.А.* Крещение Руси в Повести временных лет: К стратификации текста // ДРВМ. 2008, сентябрь. № 3 (33).
- Гиттиус А.А.* Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // Русский язык в научном освещении. 2010. (20). № 2.
- Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004.

- Ёлишин Д.Д. Щ «монументальной архитектуре» Древнего Киева в X в. // Диалог культур и народов средневековой Европы. К 60-летию со дня рождения Е.Н. Носова. СПб., 2010.
- Зализняк А.А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. М., 1962. Вып. 6.
- Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 2004.
- Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1998. Т. II.
- Истрин В.М. Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 годом // ЖМНП. 1897. Ч. СССХIV. Ноябрь.
- Истрин В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Пг., 1920. Т. I.
- Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В.М. Истрина / Изд. М.И. Чернышева. М., 1994.
- Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. I.
- Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003.
- Лукин П.В. Сказание о варягах-мучениках в Начальном летописании и Прологе // ДРВМ. 2009, декабрь. № 4 (38).
- Львов А.С. Исследование «Речи Философа» // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968.
- Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005.
- Матвеев В., Щеголева Л. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000.
- Милютенко Н.И. К вопросу о некоторых источниках Речи Философа // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. LV.
- Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011.
- Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Илариона. М., 1984.
- Назаренко А.В. Владимир (Василий) Святославич. История до Крещения // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. III.
- Озар Ворон [Прозоров Л.Р.]. Памяти «бога Семарьгла» // <<http://perunica.ru/ozar/938-pamyati-boga-semargla.html>> (дата обращения: 05.09.2013).
- Острозька Біблія / Опр. та пригот. до друку ермн. Рафаїл (Турконяк). Львів, 2006.
- Петрухин В.Я. Древняя Русь: народ, князья, религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. Древняя Русь.
- Петрухин В.Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого. М., 2004.
- Петрухин В.Я. «Русь и все языки». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011.

- Пичхадзе А.А., Ромодановская В.А., Ромодановская Е.К.* Житие княгини Ольги, варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q.п.I.63) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005.
- Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 2007.
- Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века / Пригот. к печати С. Северьянов. Пг., 1922 (Памятники старославянского языка. Т. IV).
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 2.
- Слово о полку Игоревѣ, Игоря сына Святъслава, внука Ольгова / Изд. А.А. Горский. М., 2002.
- Соколова Л.В.* Дажьбог (Дажьбог) // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. II.
- Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975.
- Творогов О.В.* Летописец Еллинский и Римский: текстологические проблемы // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. LI.
- Тревер К.В.* Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937.
- Трендафилов Х.* Речта на философа в староруската Повесть временных лет и полемичните традиции на Константин-Кирил // Старобългарска литература. София, 1990. Кн. 22.
- Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002 (2-е изд.).
- Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1884.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986 (ориг. изд. – 1950 г.). Т. I.
- Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Banaszkiewicz J.* Pan Rugii — Rugiewit i ego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut (Saxo Gramatyk, Gesta Danorum, XIV, 39, 38–41) // Słowiańszczyzna w Europie / Ed. Z. Kurnatowska. Wrocław, 1996. Т. I.
- Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1985 (1-е изд. – 1918 и 1924 гг.).
- Epistola Brunonis ad Henricum regem // MPH. Series Nova (=Pomniki dziejowe Polski. Seria II). Warszawa, 1973. Т. IV. Fasc. 3 / Rec., praef. notisque instr. H. Karwasińska.
- Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1982. Vol. XV. P. 1–27.
- Georgii Monachi* Chronicon / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1904. Vol. I.
- Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa, 2006 (1-е изд. – 1982 г.).
- Hultgård A.* Menschenopfer // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Berlin; New York, 2001. Bd. XIX.
- Kowalczyk E.* Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii // Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu / Red. Sł. Moździocha. Wrocław, 2000 (Spotkania Bytomskie IV).

- L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave / Introd., texte critique, trad. et comm. par R. Rubinkiewicz S.D.B. Lublin, 1987 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zrodla i monografie, 129).
- Modzelewski K.* Pogańskie *sacrum* w ustroju i topografii najstarszych miast słowiańskich // Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi. Warszawa, 2010.
- Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln etc., 1992.
- Müller-Wille M.* Opferkulte der Germanen und Slawen. Stuttgart, 1999.
- Rehfeldt B.* Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche. Berlin, 1942. S. 39–45.
- Reinhart J.* «Речь Философа» Повести временных лет и её великоморавская и преславская предыстория // Wiener slavistisches Jahrbuch. 2008. Bd. 54.
- Rożniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd. 23.
- Sawyer P.H.* Kings and Vikings. Scandinavia and Europe AD 700–1100. London; New York, 1982.
- Shupecki L.P.* Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994.
- Shupecki L.P.* Au déclin des dieux slaves // Clovis. Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, son echo à travers l'histoire. Paris, 1997. Vol. II.
- Szymański W.* Posąg ze Zbrucz a i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości // Przegląd archeologiczny. 1996. T. 44.
- Szymański W.* I.P. Rusanova, B.A. Timoščuk, Jazyčeskie sviatilišča drevnih slavjan, Moskva 1993, 144 s., 73 ryc. // Archeologia Polski. Warszawa, 1997. T. XLII. Zeszyt 1–2.
- Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon // MGH. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series. Berlin, 1935. T. IX / Hrsg. R. Holtzmann.
- Trunte H.* Doctrina christiana. Untersuchungen zu Kompilation und Quellen der sogenannten "Rede des Philosophen" in der Altrussischen Chronik // Millennium Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Russland 988–1988. Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands in Münster vom 5. bis 9. Juli 1988 / Hrsg. G. Birkfellner. Köln etc., 1993 (Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien. 16).
- Voigt H.G.* Brun von Querfurt. Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttgart, 1907.
- Weiler G.* Human Sacrifice in Greek Culture // Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition / Ed. K. Finsterbusch, A. Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden; Boston, 2007.
- Witczak K.T.* Ze studiów nad religią prasłowian. Cz. 1: Nowogrodzki Regł a wedyjski Rudra // Onomastica. Pismo poświęcone nazewnictwu geograficznemu o osobowemu. 1993. R. XXXVIII.

Pavel Lukin

THE PAGAN “REFORM” OF VLADIMIR SVYATOSLAVICH
IN THE PRIMARY CHRONICLE: THE ORAL TRADITION
OR LITERARY ALLUSIONS?

The article discusses two highly controversial problems of the East Slavic paganism: the so called Kievan “pantheon” allegedly created by Prince Vladimir Svyatoslavich and human sacrifices. The author came to the conclusion that chroniclers who described Old Rus’ian pagan practices used the complete Slavic translation of the work of the Byzantine historian Georgios Hamartolos as their pattern. That is why the “historical” content of these accounts should not be taken for granted. On the other hand, the worship of gods mentioned in chronicles and human sacrifices in Old Rus’ can be corroborated by other, more trustworthy sources. Another idea of the article is that the “pagan” fragments based on the chronicle of Georgios were most likely produced by a compiler who worked in the 1070s.

Key words: Old Rus’. paganism, Slavs, polytheism, human sacrifice, annals.

В.И. Матузова

УСТНАЯ ОСНОВА «ХРОНИКИ ЗЕМЛИ ПРУССКОЙ» ПЕТРА ИЗ ДУСБУРГА*

В статье рассматривается проблема устных источников «Хроники земли Прусской» Петра из Дусбурга. В современной историографии главное внимание уделяется письменным источникам хроники. Тем не менее, устные источники крайне важны, поскольку они подчеркивают эпический аспект памятника. Что касается *exempla*, которым уделено главное внимание в статье, они отражают ментальность крестоносцев и могут способствовать изучению как идеологии Тевтонского ордена и психологии рыцарства, так и его повседневной жизни.

Ключевые слова: Тевтонский орден, крестоносцы, хроники, устная традиция.

Письменная источниковая основа «Хроники земли Прусской» Петра из Дусбурга изучена достаточно полно (хотя и в немногих работах)¹. Гораздо меньше внимания уделено ее устной основе². Между тем устных рассказов в хронике немало, и они несут разностороннюю смысловую (идейно-дидактическую) нагрузку.

В Послании к верховному магистру Тевтонского ордена Вернеру фон Орзельну, открывающем «Хронику земли Прусской», Петр из Дусбурга формулирует цель своего труда следующим образом: хроника должна стать «достоянием всех, дабы содержащиеся в ней события каждого года остались в памяти потомков»³. Естественно, при этом он притязает на достоверность. А что может быть достовернее фактов, полученных из первых рук? И вот в главке «О построении этой книги» Петр из Дусбурга обращается к читателю: «...из этих событий немногие я видел, о других слышал от тех, которые видели

* Работа выполнена по проекту «Становление государства, инфраструктуры и идеологии в Античности и Средневековье (компаративное исследование)» по Программе Секции истории «Нации и государства в мировой истории» ИВИ РАН.

¹ *Pollakówna M.* Kronika Piotra z Dusburga. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968; *Wenta J.* Kronika Piotra z Dusburga: Szkice źródłoznawczy. Toruń, 2003.

² Назову одну из недавних работ: *Wyszomirski S.* Die Werkstatt Peters von Dusburg // *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben* / Hrsg. J. Wenta, S. Hartmann, G. Vollmann-Profe. Toruń, 2008. S. 501–511 (*Sacra Bella Septentrionalia*. 1).

³ *Петр из Дусбурга.* Хроника земли Прусской / Изд. подгот. В.И. Матузова. М., 1997. С. 5 (Далее: ПД).

и принимали в них участие, остальные — рассказы о которых признал достоверными»⁴. Эти слова свидетельствуют если не об устной традиции, существовавшей в Тевтонском ордене, то по крайней мере об устной основе многих сведений, содержащихся в хронике.

В отдельных главах хроники Петр из Дусбурга практически полностью полагается на устную информацию. Об этом он сообщает, например, перед описанием второго восстания пруссов (или, как он его называет, «второго вероотступничества»), извиняясь перед читателями за возможные неточности: «...пусть не волнует читателя, если какое-либо сражение во втором вероотступничестве, изложенное выше или ниже, он найдет не в том порядке, в каком они происходили, ибо они уже стерлись из памяти людей, ныне живущих, так что никто из них не может расположить их должным образом».⁵

Сказанное свидетельствует и еще об одной особенности хроники, которую можно было бы назвать ее *внутренним звучанием* (по аналогии с музыкальным понятием «внутреннего слуха»). Дело в том, что в нее постоянно врывается голос автора, священника Тевтонского ордена. Ведь она изобилует не только фактами из истории завоевания Пруссии, но и проповедями, обращенными к его братьям по ордену, проповедями двоякого рода: одни из них представляют собой толкование библейских цитат, другие облечены в форму анекдотов или назидательных примеров (*exempla*), или просто вторгаются в них.

Образцом первой формы служит начало первой части хроники («О начале ордена храма Тевтонского»), где последовательно, на библейском материале, доказывается и утверждается справедливость учреждения Тевтонского ордена. Близко к этому и обоснование хронистом так называемых «новых войн», которые тевтонские рыцари вели в Пруссии, по его словам, не только «плотским», но и духовным оружием. Но эта, можно сказать, литургическая устная основа, служит крестоносной идеологии в ее чистом проявлении, и своим содержанием обращена непосредственно от автора к чи-

⁴ ПД. С. 8. «...quorum pauca, que vidi, alia que audiui ab his, qui viderunt et interfuerunt, cetera, que relatione veridica intellexi» (Chronicon terrae Prussiae von Peter von Dusburg / Hrsg. M. Toeppen // Scriptores rerum Prussicarum. Leipzig, 1861. Bd. 1. S. 24. Далее: PD).

⁵ ПД. III. 137. С. 108–109. «...non moveat lectorem, si aliqua bella infra secundam apostasiam jam posita vel ponenda non inveniat eo ordine, quo sunt digesta, quia jam transiverunt a memoria hominum nunc viventium, quod nullus de ipsis posset se modo debito expedire» (PD. S. 118).

тателю. Своеобразные проповеди сопутствуют и описанию самых тяжелых испытаний крестоносцев, и тогда автор утешает своих братьев: «Ибо не так, как к другим народам продолжает Господь долготерпение, чтобы карать их, когда они достигнут полноты грехов, не так судил Он о нас, чтобы покарать нас после, когда уже достигнем до конца грехов. Он никогда не удаляет от нас Своей благодати, и, наказывая горестями, не оставляет Своего народа»⁶. Или читает молитвы: «Помилуй нас, наконец, Господи... Пролей гнев Твой на народы, которые не знают Тебя, и на царства, которые имени твоего не призывают...»⁷ или: «Истожи же, Господи, силу их и рассей их [пруссов], дабы знали они, что не кто иной сражается за нас, как Ты, Господь наш»⁸. И главное — возносит молитву Иисусу, приступая к работе над хроникой: «...я молю Тебя, благой Иисус... Просвети благодатью духа Твоего разум мой и дай мне красноречие и мудрость для скорого завершения труда сего...»⁹. Особое место занимают немногие прямые обращения хрониста к читателю наподобие уже приведенного выше¹⁰ или: «...прошу тех, кому случится читать эту книгу, не страшиться напастей и уразуметь, что эти страдания служат не к погублению, а к вразумлению рода нашего»¹¹.

Но совсем иное — рассказы, услышанные автором и затем переданные читателю. В этом случае хронист выступает посредником между своим источником и читателем. Эти короткие истории и образуют устную основу к созданию эпического повествования. Остановимся на них, обращая внимание на некоторые особенности, свойственные «Хронике» как сочинению, возникшему в Тевтонском ордене.

Об устной основе напоминают немногочисленные, разбросанные по хронике речевые формулы, например, такие: «слышали, будто»

⁶ ПД. III. 172. С. 122. «Non enim sicut in aliis nacionibus dominus pacienter expectat, ut eas, cum dies iudicii advenerit, in plenitudine peccatorum puniat; ita non in nobis statuit, ut peccatis nostris in finem devolutis ita deinde vindicet, propter quod nunquam a nobis misericordiam suam amovet; corripiens vero in adversis populum suum non derelinquit» (PD. S. 131).

⁷ ПД. III. 66. С. 82. «In finem miserere nostri, domine... Effunde iram tuam in gentes, que te non noverunt, et in regna, que nomen tuum non invocaverunt...» (PD. S. 88).

⁸ ПД. III. 84. С. 90. «Contere ergo deus fortitudinem illorum, et disperge illos, ut cognoscant, quia non est alius, qui pugnet pro nobis, nisi tu deus noster.» (PD. S. 97).

⁹ ПД. С. 9. «...te deprecor, bone Jesu... Illumina spiritus tui gracia intellectum meum et da mihi os et sapienciam ad complendum breviter opus istud...» (PD. S. 24).

¹⁰ ПД. III. 137. С. 108.

¹¹ Там же. III. 172. С. 122. «Obsecro ergo eos, qui hunc librum lecturi sunt, ne abhorrescant propter diversos casus, sed reputent ea, que acciderunt, non ad interitum sed ad correctionem generis esse nostri» (PD. S. 130).

(Ш. 99), «когда молва... облетела пределы Алемании» (Ш. 125), «говорили, что» (IV. 68), «повествуют многие достойные доверия (и этому следует безусловно верить)» (Ш, 170), «рассказывают, и должно неколебимо верить этому» (Ш. 219), «о жизни этого человека... рассказывают чудеса» (Ш. 236), «если я осмеливаюсь сказать это» (Ш. 236), «не следует умолчать» (Ш. 218), «я умолчу... ради краткости» (Ш. 219), «да не умолчим и о том...» (Ш. 315) и т. п.

Для орденского хрониста десятилетия завоевания Пруссии — это героическое время, достойное быть запечатленным в образах, близких героическому эпосу. Недаром Петр из Дусбурга отождествляет рыцарей Тевтонского ордена с библейскими Маккавеями. Это, вероятно, ярчайший пример толкования библейского материала в духе крестоносной идеологии¹². Но было и другое. Некоторые фрагменты хроники, кажется, свидетельствуют о намерении автора возвести на уровень эпических героев (и едва ли не святых) отдельных рыцарей ордена, которые, впрочем, как члены духовно-рыцарского ордена были одновременно монахами. Для хрониста четкой грани между теми и другими нет, потому что их героизм проявляется как на поле брани, так и в монастырских стенах. Братьев замка Христбург Петр из Дусбурга характеризует следующим образом: «боголюбивые люди, поражавшие непорочностью и соблюдением обрядов, и, кроме того, они были доблестными рыцарями, так что воистину можно о них сказать, что в монастыре и на поле брани они вели жизнь ратную»¹³. Точно так же и в замке Кёнигсберг, по словам хрониста, «жили добродетельные люди: братья и доблестные рыцари. В добродетели воздержания, моления, бдения и коленопреклонения они не знали себе равных»¹⁴. Отдельных из них Петр из Дусбурга счел достойными упоминания. Так, в Христбурге некий брат «из Глейссберга» отличался «такой святостью, что в пятницу, когда в церкви шла служба и, как водится, он

¹² О том, как образ Маккавеев через текст хроники постепенно внедрялся в орденский менталитет и служил формированию идентичности Тевтонского ордена, см.: Матузова В.И. Роль книг Маккавейских в «Хронике земли Прусской» Петра из Дусбурга: формирование идентичности Тевтонского ордена // Висы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон / Ред. Н.Ю. Гвоздецкая, И.Г. Коновалова, Е.А. Мельникова, А.В. Подосинов. М., 2011. С. 240–245.

¹³ ПД. Ш. 64. С. 80. «...deo devoti et mire abstinence regularisque sectatores, et cum hoc strenui milites in bello, ita ut vere posset de ipsis dici, quod in domo monachalem, et in campo vitam ducerent militarem» (PD. S. 86).

¹⁴ ПД. Ш. 230. С. 141. «...viri virtuosii fratres, et in armis strenui milites habitabant. In virtute abstinence, oracionum, vigiliarum et genuflexionum alios excedebant» (PD. S. 149).

преклонил колени, чтобы поцеловать крест, то деревянный образ Распятого, поднявшись, простер руки свои, желая обнять и облобызать его»¹⁵. Комтур Христбурга Генрих Штанге также удостоился благословения Христа, деревянный образ которого простер руку и осенил его крестом. Для большей убедительности, повествуя об этом событии, Петр из Дусбурга привлекает в свидетели священника замка, брата Гейндрика (Генриха), который «это видел и сообщил всем»¹⁶. Не названный по имени брат ордена из замка Христбург постоянно носил на теле тяжелые железные вериги¹⁷. «Броню на голом теле вместо рубахи» носил и Герман фон Лихтенбург из замка Бранденбург; он не снимал ее не только на ночь, но даже когда облачался в прочие доспехи, выступая в сражение¹⁸, а Энгелькон, еще один брат из Христбурга, «на голом теле носил железную кольчугу вместо рубахи, и так до смерти своей износил четыре таких кольчуги, изъеденных временем и ржавчиной»¹⁹. Своего рода идеалом монаха выступает Таммо из Балги. За 56 лет его пребывания в Тевтонском ордене он «на протяжении последних 30 лет жизни ни разу не выходил за пределы упомянутого замка. Он не пил ни браги, ни меда, ничего, что может опьянять; носил власяницу; каждый праздник святых постился на хлебе и воде. Наконец, когда он занемог, после соборования 39 дней и ночей был без пищи, а потом счастливо почил в Бозе»²⁰.

Вероятно, все вышеизложенное было преданиями, сложившимися в стенах монастырей, и существовавшими какое-то время в уст-

¹⁵ ПД. III. 64. С. 80. «Inter hos fratres fuit quidam dictus de Glisbergk, qui tante fuit sanctitatis, quod in die parasceves, dum divinum officium in ecclesia ageretur, et more solito geniculando se inclinaret ad crucem osculandam, imago crucifixi lignea elevans se extendit brachia sua, volens cum circumdando brachiis amplecti» (PD. S. 86).

¹⁶ ПД. III. 69. С. 83. Впрочем, если свидетелей какого-то чуда нет, то хронист просто категорично заявляет, что верить этому надо. Так, о епископе кульмском Гендрике «достоверно повествуется» (III. 152), что Дева Мария вручила для него послание одному бедняку, а рассказ о благочестивом Альберте фон Мейссене «должно неколебимо верить» (III. 230).

¹⁷ Там же. III. 64. С. 80.

¹⁸ Там же. III. 131. С. 106.

¹⁹ Там же. III. 146. С. 113. «...circa nudam carnem suam lorica ferrea utebatur pro camisia, et ante mortem suam quatuor tales loricis attritas vetustate et rubigine sic consumpsit» (PD. S. 122).

²⁰ ПД. III. 339. С. 178. «...infra XXX annos ante mortem suam nunquam exivit terminos dicti castris. Vinum mellicratum seu medonem, et omne, quod inebriare potest, non bibit; usus fuit cilicio; in pane et aqua singulis sanctorum vigiliis jejunavit. Tandem dum infirmaretur post perceptionem sacramentorum fuit sine cibo XXXIX diebus et noctibus, et tunc in domino feliciter obdormivit» (PD. S. 185).

ной форме (характерно, что подобные сведения Петр из Дусбурга не датирует). Хроника полнится подобными примерами, которые в совокупности создают коллективный портрет ордена — таким он видится орденскому хронисту. Парадоксально, но в создании такого портрета в подаче Петра принимают участие и враги ордена — пруссы²¹. Так, самбы послали одного из своих старейшин в замок Балгу, чтобы выведать, как живут братья ордена. Тот по возвращении рассказал следующее: «Знайте, что братья — такие же люди, как и мы; у них широкие и мягкие животы, такие, как вы видите и у нас; оружием, пищей и прочим они довольно сходны с нами, но вот чем они отличаются от нас; есть у них в обычае одно дело, которое, несомненно, погубит нас. Они еженощно встают с ложа своего и сходятся в молельне, и много раз днем, и выражают почтение Богу своему, чего мы не делаем. Вот почему в войне они, безо всякого сомнения, одолеют нас». Рассказал он и о потребляемой братьями в пищу «траве» (за которую принял капусту)²². Создается живая картинка из орденской повседневной жизни, где рыцари неожиданно предстают не аскетами и не ангелами, а обычными людьми: и животы у них большие, и поесть любят... и, наверно, не только капусту. Ведь самб Складо (один из прусских нобилей, перешедших на сторону ордена), воодушевляя своих сородичей на битву в рядах крестоносцев, напоминает о «красоте одежд», которую им дарили тевтоны, и о «сладости меда или браги», не раз принимаемых от них²³.

Наблюдается тенденция группировать материал вокруг отдельных персонажей, и тогда рассказы о героических или чудесных деяниях некоторых орденских рыцарей превращаются в миниатюрные циклы. Отдельные из них связаны с покровительницей ордена

²¹ Рассказы о благочестии некоторых из окрещенных пруссов также дидактичны, свидетельствуя о вознаграждении свыше за добрые дела: одному судову (являгу), отнявшему образ Пресвятой Девы у своих собратьев, которые «стали метать копыя свои в этот образ», и отдавшему его христианину, перед смертью явилась Дева Мария со словами: «За ту услугу, что ты оказал мне в образе моем, воздастся тебе в царствии Сына моего» (ПД. III. 207. С. 133).

²² ПД. III. 70. С. 84. «...scitote, quod fratres sunt homines sicut et nos; habent laxos et molles ventres, sicut nos videtis habere; in armis, cibis, et aliis satis conveniunt nobiscum, sed in hoc differunt a nobis; habent enim unum opus in consuetudine, quod sine dubio destruet nos. Ipsi singulis noctibus surgunt de stratu suo, et convenient in oratorio, et in die pluries, et exhibent reverenciam deo suo, quod nos non facimus. Unde in bello nos sine hesitacione aliqua superabunt» (PD. S. 90).

²³ ПД. III. 84. С. 89.

Девой Марией. Так, на протяжении трех глав хронист повествует о некоем Германе Сарацине из замка Кёнигсберг, выделявшемся среди прочих братьев искренней любовью к Пресвятой Деве Марии, во имя которой он не только пощадил одного плененного им рыцаря, но и как-то раз победил в рыцарском поединке, в который, в куртуазном духе, вступил во имя Девы Марии. С ним же Пресвятая Дева якобы «сокровенно беседовала наедине» и именно к нему она обратилась со словами критики в адрес Тевтонского ордена: «Опечалило меня то, что любезные дети мои, твои братья дома Тевтонского, некогда говорили в проповедях своих только о Сыне моем и обо мне и о деяниях святых; ныне они говорят только о деяниях королей и правителей и мирской тщете, так что они почти никогда не читают о Сыне моем и обо мне и о жизни святых»²⁴. Герману Сарацину Дева Мария предрекла гибель в битве при Дурбине. Явившись ему, она сказала: «Герман, приглашаю тебя на пир Сына моего», а он, уходя, простился со своими товарищами: «...отныне вы меня не увидите, ибо Дева, Матерь Божья, пригласила меня к вечной радости»²⁵.

Впрочем, Пресвятая Дева являлась и другим рыцарям. Одному из них, смертельно раненному в битве, Дева Мария предрекла, как он сам успел поведать, время его смерти, сказав: «На третий день ты умрешь, и возрадуйся, ибо душа твоя, как и души прочих убитых, воспарит к вечной радости». Так и случилось, «и все люди поверили словам его»²⁶.

Будучи членом духовно-рыцарской корпорации, хронист обращает особое внимание на духовные подвиги, перед которыми воинские порой даже меркнут. На рассказе о духовных подвигах Альберта фон Мейссена явно лежит отпечаток немецкого мистицизма. Петр из Дусбурга повествует о том, что этого «благочестивого и достойного похвалы» брата из Кёнигсберга в юности «удручал ан-

²⁴ Там же. III. 79-81. С. 87–88. «...hoc movet me ad turbacionem, quod dilecti filii mei, fratres tui, de domo Theutonica non referebant quondam in collacionibus suis, nisi de filio meo et me et de gestis sanctorum; modo non referunt, nisi de factis regum et principum et seculi vanitate, ita quod filius meus et ego et sanctorum vita raro vel nunquam recitatur» (PD. S. 95). Полагают, что процитированный фрагмент свидетельствует о начале секуляризации Тевтонского ордена, — той самой секуляризации, которая была одним из факторов, приведших в 1525 г. к краху государства Тевтонского ордена в Пруссии.

²⁵ ПД. III. 85. С. 90. «...amodo me non videbitis, quia virgo dei genitrix me ad eterna gaudia invitavit» (PD. S. 98).

²⁶ ПД. III. 41. С. 69–70.

гел сатаны» — его одолевали соблазны плоти. «Небесный глас» повелел ему ежедневно читать молитву (характерно, что при этом в латинский текст хроники вторгается текст на немецком языке): «О всевышняя любовь, дай мне истинное и чистое вожделение к тебе и к непорочности и очисти душу мою и избави меня от скверны». Молитва эта потушила в нем «очаг греха»²⁷. (Интересно, что текст молитвы приводится сначала на латыни, а затем — на древневерхненемецком языке. Обращение к народному языку в данном случае роднит Петра из Дусбурга с немецкими мистиками.) Этому же брату, выступившему в поход против язычников и сокрушавшемуся, что он не может причаститься тела Христова в храме, неожиданно, прямо в поле, явилась гостия, которую «он с несравненною радостью принял»²⁸. Для мистиков весь мир — храм Божий.

Правда, образы отдельных рыцарей порой достигают масштабов богатырей германского героического эпоса. Так, некий брат Ульрих из Магдебурга силой своей «превосходил силы многих людей». Он одним пальцем брал «любых двух оруженосцев» за пояс со спины и высоко поднимал их, «хотя они упирались» (добавляет хронист), а противостоя пяти прусским кораблям, он выломал мачту со своего корабля и, пробив ею прусские суда, потопил их и вместе с ними 50 пруссов²⁹. И все же духовная сила представляет для орденского хрониста бóльшую ценность. Отдельная глава посвящена непорочности комтура Кёнигсберга Бертольда Брухаве, который более года возлежал на ложе своем с юной девушкой, даже не прикоснувшись к ней. Поэтому для Петра из Дусбурга он предстает богатырем, «сильнее Самсона, святее Давида, мудрее Соломона», — ведь эти библейские герои не смогли преодолеть соблазн³⁰.

Во вполне эпическом духе написана глава «О брате Генрихе фон Кунце»³¹. Это нравоучительное повествование о грабителе и нечестивце, который едва не попал в дьявольские сети, но вовремя одумался, вступил в Тевтонский орден и «как прежде в бытность мирянином превосходил своих сверстников пороками, так ныне

²⁷ Там же. III. 230. С. 141. «O uberste libe, gib uns rechten jamir nach dir und nach einen reinen leben und reinige consciencie und behute uns vor bewöllunge» (PD. S. 149).

²⁸ ПД. III. 232. С. 142.

²⁹ Там же. III. 126. С. 105.

³⁰ Там же. III. 236. С. 143.

³¹ Там же. III. 284. С. 160–161.

в монашестве превосходил прочих братьев добродетелями»³². И здесь вновь в духе немецкого мистицизма герою рассказа является Иисус Христос с пятью ранами, обещая спасение за служение ему. Равным образом комтур Тапиова Ульрих Баувар, которого хронист называет «воплощением мужества», мечтал о том, чтобы в подражание Христу погибнуть, получив пять ран, — так и случилось³³.

Подобен этому и рассказ о ландграфе Конраде Тюрингском, верховном магистре Тевтонского ордена в 1239–1240 гг. Согласно повествованию, вступлению Конрада в орден предшествовало и уничтожение, и покаяние, и исповедь в грехах перед Папой Римским. Зато, пребывая в Тевтонском ордене, он отличался таким благочестием, что некоторые его деяния удостоились в подаче Петра из Дусбурга называться чудесами³⁴.

Как говорилось, в хронику порой проникает и своеобразная критика Тевтонского ордена³⁵. И хотя, по сути, вся хроника является апологией, но в одном ярком фрагменте апологии служит критика (как бы доказательство от противного). Некий брат из замка Редин усомнился в строгости Тевтонского ордена и решил выйти из него. В видении ему явились Бернард, Доминик, Франциск и Августин, которых он просил принять его в учрежденные ими ордены, но те отказали. Тогда он стал умолять Деву Марию позволить ему остаться в Тевтонском ордене, однако отказала и она, но все же, показав ему на раны, нанесенные язычниками братьям ордена, от которых те погибли, защищая веру, спросила: «Разве не кажется тебе, что эти братья твои претерпели нечто во имя Иисуса Христа?» Этот брат, осознав свою ошибку, остался в ордене и погиб, сражаясь с пруссами³⁶.

Устная основа хроники Петра из Дусбурга служит созданию эпического повествования, представленного чаще всего в виде назидательных примеров; оно несет на себе отпечаток ментальности крестоносца и может служить материалом для изучения не только орденской идеологии, но и психологии рыцарей ордена, их быта и морали.

³² Там же. С. 161. «...sicut antea in seculo existens coetaneos suos malicia precedebat, ita nunc in religione fratres ceteros virtutibus excedebat» (PD. S. 169).

³³ ПД. III. 206. С. 132.

³⁴ Там же. IV. 33. С. 192–193.

³⁵ См. сн. 18.

³⁶ ПД. III. 12. С. 56.

- Матузова В.И.* Роль книг Маккавейских в «Хронике земли Прусской» Петра из Дусбурга: формирование идентичности Тевтонского ордена // Висы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон / Ред. Н.Ю. Гвоздецкая, И.Г. Коновалова, Е.А. Мельникова, А.В. Подосинов. М., 2011. С. 240–245.
- Петр из Дусбурга.* Хроника земли Прусской / Изд. подгот. В.И. Матузова. М., 1997.
- Chronicon terrae Prussiae von Peter von Dusburg* / Hrsg. M. Toeppen // SRP. Leipzig, 1861. Bd. 1.
- Pollakówna M.* Kronika Piotra z Dusburga. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1968.
- Wenta J.* Kronika Piotra z Dusburga: Szkice źródłoznawczy. Toruń, 2003.
- Wyszomirski S.* Die Werkstatt Peters von Dusburg // Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben / Hrsg. J. Wenta, S. Hartmann, G. Vollmann-Profe. Toruń, 2008 (Sacra Belle Septentrionalia. 1).

Vera I. Matuzova

ORAL TRADITION IN “THE CHRONICLE OF PRUSSIA”
BY PETER OF DUSBURG

In the article the problem of oral sources of the “Chronicon terrae Prussiae” by Peter von Dusburg is discussed. In modern historiography primary attention is mostly paid to written sources of the Chronicon. However, oral sources are very important, as they emphasize epic aspect of the work. As far as *exempla* are concerned (which are in the centre of the article), they reflect crusaders’ mentality and can serve for study both the ideology of the Teutonic Order and psychology of its knights and their everyday life.

Key words: the Teutonic Order, crusaders, chronicles, oral traditions.

ХРИСТИАНСТВО ВИКИНГОВ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ И СВИДЕТЕЛЬСТВАХ СОВРЕМЕННОКОВ*

Представления о христианстве скандинавов, обращаемых в новую веру в IX–X вв., были крайне расплывчаты и распространялись в основном на обрядовую, но не догматическую сферу. С одной стороны, сами миссионеры стремились максимально упростить христианские догматы, чтобы они могли быть восприняты неофитами. Первоочередной целью было внедрение монотеизма, что достигалось пропагандой Христа в качестве единственного Бога. С другой стороны, скандинавы прежде всего усваивали понятия, которые могли быть в той или иной степени соотнесены с языческими (мифологическими) концептами и которые интерпретировались ими в контексте традиционных верований. Христос в источниках X–XI вв. предстает могущественным конунгом, наделяющим земных правителей удачей, победами, миром и урожайными годами, защитником людей, Рима, Византии и Руси, создателем земли и небес, хозяином рая. Концепты спасения и искупления, важнейшие в христологии, не находят отражения в ранних текстах. Борьба язычества и христианства осмыслялась как противостояние Тора, защитника людей и асов, и Христа, что отразилось в многочисленных сюжетах саг о разрушении христианами правителями статуй Тора, в противопоставлении Тора и Христа. Возможно, наряду с поэмами X в., прославляющими Тора, существовала и традиция о его поединке с Христом.

Ключевые слова: викинги, крещение, язычество, Христос, Тор.

Около 997 г. — за несколько лет до альтинга 1000 г., на котором христианство в Исландии было провозглашено единственной религией, — священник Тангбранд по поручению Олава Трюггвасона прибыл на остров для проповеди христианства¹. На первых порах

* Статья подготовлена в рамках работы над проектом «Традиции и новации в представлениях о Восточной Европе и домонгольской Руси в античном и средневековом мире» по программе Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

¹ О миссии Тангбранда рассказывается в «Книге об исландцах» Ари Торгильссона (Íslendingabók // Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gaf út (ÍF. B. I). Reykjavík, 1968. Кар. 7), в «Саге о крещении» (Kristni saga // Biskupa sögur / Ritstjóri Jónas Kristjánsson et al. (ÍF. B. XV). Reykjavík, 2003. Bls. 7–11), в «Саге о Ньяле» (Brennu-Njáls saga / Einar Ól. Sveinsson gaf út (ÍF. B. XII). Reykjavík, 1954. Кар. 102) и в «Большой саге об Олаве Трюггвасоне» (Óláfs saga Tryggvasonar

он преуспел, обратив некоторых исландцев в новую веру, но вызвал недовольство язычников:

«Тангбранд стал разъезжать по всему западу Исландии. Ему навстречу выступила Стейнунн, мать Рэва Скальда. Она пыталась обратиться к Тангбранду в язычество и долго говорила с ним. Тангбранд молчал, пока она говорила, но потом начал долгую речь и оспорил все, что она сказала.

— Слыхал ли ты, — спросила она, — что Тор вызвал Христа на поединок, но тот не решился биться с Тором?

— Я слышал, — ответил Тангбранд, — что Тор был бы лишь прахом и пеплом, если бы Бог не захотел, чтобы он жил.

— А знаешь ли ты, — спросила она, — кто разбил твой корабль?

— А ты что можешь сказать об этом? — спросил он.

— Вот что я скажу тебе, — ответила она»².

И Стейнунн, одна из немногих известных нам женщин-скальдов³, произнесла двухстрочное стихотворение о крушении его корабля, подчеркнув, что несчастье было вызвано Тором, а Христос не сумел уберечь Тангбранда:

Þótt brá Þvinnils dýri
Þangbrands ór stað longu,
hrísti borð ok beysti
barðs ok laust við jörðu;
munat skíð um sæ síðan
sundfært Atals grundar,
hregg því at hart tók leggja,
hánum kennt, í spánu.

Тор угнал от суши Тангбрандов
Длинный зверь Твинниля (= корабль),
Сотрясал доску носа (= корабль) и колотил ее,
И швырнул ее о землю;
Лыжи земли Атала (= корабль)
Не поплывут больше на море,
Ибо насланный им губительный ветер
Разнес его в щепки.

en mesta / Ólafur Halldorsson gaf út (Editiones Arnarnagnæana, A 1–3). Copenhagen, 1961. B. II. Bls. 158–160).

² Saga о Няле // Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956. Гл. СII. С. 620–621 (пер. В.П. Беркова).

³ Стейнунн упоминается также в «Книги о занятии земли» (Landnámabók // Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gaf út (ÍF. V. I). Reykjavík, 1968. Bls. 100–101); ее сын, скальд Рэв Гестссон или Рэв с Двора-Святылища назван в ряде других саг; его стихи неоднократно приводятся Снорри в «Skáldskaparmál» (Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál / Ed. A. Faulkes. London, 1998. P. 155). Обе висы Стейнунн цитируются также в «Большой саге об Олаве Трюггвасоне» (Ólafs saga Tryggvasonar en mesta. B. II. Bls. 159).

Braut fyrir bjollu gæti
(bond ráku val strandar)
mogfelli milli
móstalls víund allan;
hlífðit Kristr, þá er kneyfði
knorr, málfeta varrar;
lítt hygg ek at Guð gætti
Gylfa hreins at einu⁴.

Убийца отродья великанши (= Тор)
[Бонды разрушили сокол берега (= корабль)]
Раздробил бык насеста чайки (= корабль)
Стража колокола (= Тангбранда);
Христос не уберег ходака щепки моря (= корабль),
Когда кнар раскрошился;
Я думаю, что Бог (Христос) плохо охранял –
Если охранял — Оленя Гульви (= корабль)⁵.

Главы 100–105 «Саги о Ньяле» были выделены Эйнармом Олавуром Свейнссоном как самостоятельная «Прядь о крещении» («*Kristniþáttur*»)⁶, но позднее они справедливо получили более адекватное наименование «Прядь о Тангбранде», поскольку речь в этих главах идет по преимуществу о деятельности этого миссионера⁷. По мнению Эйнара Олавура Свейнссона, в ее основе лежит устная традиция юго-восточной Исландии о миссии Тангбранда и последующем крещении, которая была записана в начале XIII в., возможно, в августинском монастыре в Тюкквабэр⁸, и позднее включена в «Сагу о Ньяле», составленную ок. 1280 г. Сопоставив все тексты, где речь идет о миссии Тангбранда, Свейнбьёрн Равнссон углубил датировку «Пряди», отнес ее составление к началу XII в., и указал на вероятный источник устной традиции — хвалебную песнь в честь Гудлейва Арасона, убитого Тангбрандом, скальда Льодарскепта (*Ljóðarskeptr*), или Одарскепта (*Óðarskeptr*), упоминаемого Снорри среди скальдов Кнута Великого. Он также отметил отражение преимущественно западноисландской традиции в «Саге о крещении» в противоположность юго-восточной традиции в «Пряди о Тангбранде», которая несравненно подробнее, нежели другие произведения, повествует об убийствах, совершенных Тангбрандом. Различным образом представлены в них и одни и те же сюжеты⁹.

⁴ Den norsk-islandske Skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. B: Rettet text. København, 1973. B. I: 800–1200. (Далее — Skj.)

⁵ Здесь и далее, если не оговорено иное, перевод сделан автором статьи.

⁶ Einar Ól. Sveinsson. Um Njálu. Reykjavík, 1933. Bls. 67–73; *Idem* // Brennu-Njáls saga. Bls. xliii–xliv.

⁷ Sveinbjörn Rafnsson. Um kristniþóðspættina // Gripla. Reykjavík, 1977. B. 2. Bls. 19–31.

⁸ Einar Ól. Sveinsson. Um Njálu. См. также: *Strömbäck D.* The Conversion of Iceland. A Survey. London, 1975. P. 23–24.

⁹ Так, например, в сцене «испытания веры» огнем в «Саге о крещении» берсерк обжигает ноги в костре Тангбранда и падает на меч, который пронзает его насквозь; в «Пряди о крещении» берсерк свободно проходит через костер, разожженный

Приведенный в начале статьи эпизод столкновения Тангбранда и Стейнунн полностью отсутствует у Ари, а в «Саге о крещении», как и в «Большой саге об Олаве Трюггвасоне», представлен в значительно более кратком изложении. В них, прежде всего, не содержится диалог между Стейнунн и Тангбрандом, и висы вводятся короткой фразой «Той зимой корабль Тангбранда вынесло в море из реки Хит и сильно повредило и выбросило на сушу к югу от Кальвалёка. Об этом Стейнунн, мать Рева Скальда, [сказала] так...»¹⁰. Появление Стейнунн в обеих сагах никоим образом не связано с предшествующим рассказом — о гибели корабля миссионера. Висы Стейнунн представлены комментарием или подтверждением этого сообщения. В «Пряди о Тангбранде» введение в действие Стейнунн логически оправдано: живя в Западной четверти Исландии, она встречает приехавшего сюда миссионера. Строфы же о крушении корабля являются не констатацией этого факта, как в «Саге о крещении», а служат для Стейнунн последним аргументом в ее споре с Тангбрандом: она пытается продемонстрировать миссионеру силу Тора и слабость Христа. Таким образом, в сагах и в «Пряди» представлены различные редакции рассказа о Тангбранде, в том числе эпизода его встречи со Стейнунн. Отличаясь большей подробностью и последовательностью изложения, редакция «Пряди», составленная в начале XII в., очевидно, более близка к устной традиции.

Начальная часть повествования о безуспешной попытке Стейнунн обратить Тангбранда в язычество в «Пряди о Тангбранде», опущенная в «Саге о крещении» и «Большой саге об Олаве Трюггвасоне», представляет особый интерес для нашей темы. Во-первых, «Прядь» в противоположность многим другим повествованиям о крещении скандинавов¹¹, рисует картину крайне острого противостояния язычников и христиан в Исландии, сопровождавшегося убийствами противников, насилием и кровопролитием. Раскол исландского общества на конфессиональной почве отмечается практически во всех

язычниками (отсутствует в «Саги о крещении»), но боится войти в освященный костер Тангбранда и погибает, раненный Тангбрандом и Гудлейвом; в «Пряди» значительно подробнее описано обращение Геста в христианство; в ней не упоминается об объявлении Тангбранда вне закона и мн. др.

¹⁰ Kristni saga. Bls. 9. В «Большой саге об Олаве Трюггвасоне» введение вис еще короче: «Той зимой штормом вынесло [в море] корабль Тангбранда и разбило. Об этом Стейнунн мать скальда Рэва сказала <следует первая виса>. И еще она сказала <следует вторая виса>» (Óláfs saga Tryggvasonar en mesta. В. II. Bls. 159).

¹¹ Sawyer B. Scandinavian Conversion Histories // The Christianization of Scandinavia: Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4–9 August 1985 / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. Alingsås, 1987. P. 88–110.

текстах, повествующих о крещении, — собственно он и заставил объявить христианство на тинге 1000 г. единственной религией, но «Прядь» более подробно останавливается на возникавших конфликтах. Более того, она является единственным произведением, в котором прямо упоминается об отражении и осмыслении этого противостояния в устной словесности — прозаическом рассказе (или поэме) о поединке Тора и Христа. Стейнунн спрашивает Тангбранда, слышал ли он о том, что Тор вызвал Христа на поединок, участвовать в котором Христос побоялся. Тангбранд дает уклончивый ответ, апеллируя к концепту всемогущества Бога, и остается неясным, знает ли он соответствующий рассказ. Однако для Стейнунн существование повествования о поединке Тора и Христа несомненно, и висы о крушении корабля воспроизводят модель этого повествования: Тор проявляет свою силу, разрушая корабль, тогда как Христос не слишком заботится о судьбе своего проповедника, оставляя его на милость языческого бога. Возникновение подобного сюжета было крайней, но в то же время естественной репрезентацией конфронтации между язычеством и христианством в устной традиции.

Но прежде чем обратиться к ней более подробно, необходимо остановиться на том, как понималось христианство, что усваивалось из вероучения в скандинавском обществе в языческую эпоху и в период начальной христианизации Скандинавских стран (VIII–X вв.), что в свою очередь требует осветить пути проникновения христианства в Скандинавию до его официального принятия.

Викинги-христиане в оценке франкского монаха

«Однажды благочестивейший император сжалился над их [норманнов] посланцами и спросил их, не хотят ли они принять христианскую веру; и когда они ответили, что всегда и повсюду и во всем они готовы повиноваться ему, он приказал, чтобы их крестили во имя Его [...]. Нобили королевского дворца приняли этих норманнов почти как если бы те были детьми: каждый получил белое одеяние из гардероба императора, а от крестных отцов — полный набор франкского облачения с оружием, дорогими одеждами и другими украшениями. Так повторялось раз за разом, и с каждым годом приходило все больше и больше [норманнов], не ради Христа, но ради земных преимуществ. Они спешили придти уже не как посланцы, но как верные вассалы, в канун Пасхи, чтобы предоставить себя в распоряжение императора; и случилось так, что в один раз они пришли числом 50. Император спросил, хотят ли они креститься. Когда они исповедались в своих грехах, он приказал,

чтобы их окропили святой водой. Поскольку на этот раз был недостаток в льняных одеяниях для всех, император приказал, чтобы старые рубахи были разрезаны и сметаны так, чтобы сделать туники или накинуть их как накидку. Одна из них была наброшена на плечи одного из более старых [норманнов]; и когда он осмотрел ее, он распалился в мыслях яростным гневом и сказал императору: “Послушай, я уже около 20 раз проходил через это дело с омовением и меня всегда раньше одевали в прекрасные белые одежды; но этот старый мешок заставляет меня чувствовать себя скорее свином, чем воином. Если бы ты не отобрал мою одежду, не дав мне новую, так что я буду чувствовать себя полным дураком, если выйду отсюда нагой, ты мог бы оставить себе своего Христа и свое унижительное одеяние”¹².

Эта история о викинге, крещеном 20 раз, вероятно, является вымыслом самого Ноткера Заики¹³, который составил сборник рассказов о деяниях Карла Великого для его правнука Карла Толстого по случаю приезда последнего в Сен-Галленский монастырь в 883 г. Ноткер не скрывает своей убежденности в лживости викингов, которые принимают крещение «не ради Христа, а ради земных преимуществ», и приведенное повествование должно было подтвердить его мнение. Тем не менее, эта история, полностью вымышленная или основанная на реальном событии и лишь слегка приукрашенная Ноткером, весьма показательна в нескольких отношениях. Во-первых, Ноткер убежден, что практика крещения викингов возникла уже вскоре после первых контактов скандинавов с франками. Во-вторых, он считает обращение викингов в христианство массовым явлением. В-третьих, он подчеркивает прагматические побуждения, заставляющие викингов принимать новую веру¹⁴. В-четвертых, он

¹² *Notker Balbulus. Gesta Karoli Magni imperatoris / Ed. H.F. Haefele // MGH. SS rerum germanicarum. Nova Series. Berlin, 1959. T. 12. Lib. II. 19. P. 89–90.*

¹³ *Wood I. Christians and Pagans in Ninth Century Scandinavia // The Christianization of Scandinavia: Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4–9 August 1985 / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. Alingsås, 1987. P. 50.* Впрочем, сходная ситуация описана в «Бертинских анналах»: в 876 г. потерпевшие поражение викинги были крещены маркграфом Гуго, но, получив щедрые дары, они вернулись к «языческим обычаям» (*pagano more*) (*Annales Bertiniani / Ed. G. Waitz // MGH. SS. Hannover, 1883. T. 5. s.a. 876. P. 131*). Таких случаев, видимо, было немало, и сам факт повторного (и даже многократного) крещения вряд ли может вызывать сомнение.

¹⁴ Арабский писатель Ибн Хордадбех (ок. 820 — ок. 890) также с подозрением относился в купцам ар-рус (скандинавам), заметив, что приходя в Багдад, они выдают себя за христиан, чтобы не платить пошлину (*Ибн Хордадбех. Книга путей и стран / Пер. Н. Велихановой. Баку, 1986. С. 124*).

полагает, что инициатива обращения викингов всецело принадлежит франкским императорам. Наконец, Ноткер обвиняет викингов в незнании смысла таинств, но в то же время отмечает их знакомство с христианскими обрядами. Составляя свое произведение в последней четверти IX в., Ноткер мог несколько осовременить ситуацию времен Карла Великого, но он все же отметил наиболее важные особенности приобщения викингов к христианству.

Каждая из черт, присущих распространению христианства среди викингов, является самостоятельной проблемой и заслуживает отдельного исследования. Одна из наиболее интересных, но и наиболее сложных среди них — ментальная адаптация христианства скандинавами-язычниками: что викинги знали о христианстве, как они воспринимали христианство само по себе и в сопоставлении со своими традиционными верованиями, в какой форме христианство укоренилось в сознании скандинавов. Некоторые из поставленных вопросов затрагивались исследователями¹⁵, но, как правило, мелко, в связи с другими вопросами и для времени, последовавшего за «официальной» христианизацией Скандинавских стран¹⁶, так что раннее христианство викингов не получило осмысления как особый культурно-исторический феномен.

Изучение восприятия христианства скандинавами в IX–X вв. серьезно осложнено скудостью одновременных письменных источников, непосредственно отражающих ментальность викингов. Франкские и англо-саксонские анналы и хроники сообщают, иногда весьма подробно, о случаях крещения викингов и их вождей, но никогда не освещают восприятие ими происходящего. Исландские родовые и королевские саги содержат множество указаний на отношении скандинавов того времени к христианству, но саги составлялись в то время, когда христианство уже глубоко укоренилось

¹⁵ Близкую проблему — «что означало христианство и церковные службы для людей, не знавших латинского языка» — обозначила А.-С. Грэлунд, но не рассмотрела ее сколько-нибудь подробно (*Gräslund A.-S. Pagan and Christian in the Age of Conversion // Proceedings of the Tenth Viking Congress — Larkollen, Norway 1985 / Ed. J.E. Knirk. Oslo, 1987 (Universitetets Oldsaksamlings skrifter, ny rekke, 9). P. 90.*)

¹⁶ См. более широкий подход к проблеме: *Möller H. Mentalitet och kristnande: Reflexioner kring ett tvärvetenskapligt studium — exemplet Jämtland // Jämtlands kristnande / Udg. S. Brink. Uppsala, 1996. P. 189–199; Hultgård A. Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion // Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1992. P. 49–103; Williams H. Runstenstexternas teologi // Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1996. P. 291–312.*

в обществе и многие понятия и представления переходного периода расплылись или стали полностью непонятны, а потому подверглись переосмыслению. Нельзя исключать и сознательной реинтерпретации устной традиции, связанной с проникновением христианства¹⁷. Более или менее надежные указания на то, что понимали крещеные викинги под христианством и как они его воспринимали, содержатся лишь в нескольких континентальных памятниках, прежде всего, в «Житии св. Ансгария» Римберта (конец IX в.), в скальдических стихах X и начала XI в. и в рунических надписях того же времени. Хотя имеющиеся в нашем распоряжении сведения отрывочны и подчас не поддаются однозначной интерпретации, в своей совокупности, однако, они проливают некоторый свет на процессы приобщения скандинавов к христианству, позволяют хотя бы в какой-то мере осветить устную традицию, связанную с христианизацией Скандинавских стран.

Пути ознакомления викингов с христианством

«Официальной» христианизации, т. е. принятию новой веры правителем, объявлявшим ее единственной религией в своем государстве (как Харальд Синезубый в 960-е гг. или Владимир Святославич в 988 или 989 г.) предшествовал, как теперь признается, длительный период «латентной», скрытой христианизации¹⁸. В отличие от официального принятия христианства, которое в значительной степени зависело от верховной власти и охватывало по преимуществу элиту, в предшествующий период ростки новой веры распространялись среди сотен и тысяч викингов, которые сталкивались с различными про-

¹⁷ Радикальной — и сознательной — переработке, например, подверглась традиция о походе шведского хёвдинга Ингвара на восток. См.: *Глазырина Г.В.* Сага об Ингваре Путешественнике. Текст, перевод, комментарий. М., 2002. (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). С. 190–199.

¹⁸ П. Фут предложил разделять «conversion moment» («момент христианизации») и «conversion period» («период христианизации») как два основных этапа в процессе христианизации Скандинавии: *Foote P.* Historical Studies: Conversion Moment and Conversion Period // *Viking Revaluations. Viking Society centenary symposium 14–15 May 1992, London / Ed. A. Faulkes and R. Perkins London, 1993.* P. 137–144. Эту периодизацию следует дополнить периодом, предшествующим официальной христианизации и продолжавшимся около двух столетий, начиная с VIII в. Ср. выделение Ф. Биркели трех стадий в процессе христианизации Норвегии: инфильтрации, миссии и церковной организации (*Birkeli F.* Norske steinkors i tidlig middelalder: Et bidrag til belysning av overgangen fra norrøn religion til kristendom. Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. kl. n.s. 10. Oslo, 1973. P. 14).

явлениями христианства во время набегов или торговых поездок на запад и на восток, начиная с конца VIII в. Они видели величественные церкви и соборы, наблюдали некоторые христианские обряды, оказывались обладателями великолепной церковной утвари, захватывали в плен монахов и священнослужителей, общались с купцами-христианами, входили в сношения с христианскими правителями, в том числе с франкскими императорами и англо-саксонскими королями. Составитель «Повести временных лет» включил в свой текст несомненно вымышленный эпизод, который, тем не менее, прекрасно характеризует случайное знакомство викингов с христианством. Завершая текст договора с Византией 911 г., он пишет:

«Царь же Леонъ почти послы рускыя дарми, златом, и паволоками и фодудьами, и пристави к ним мужи свои показати им церковную красоту, и полаты злата и в них сущаа богатество, злата много и паволоки и камнье драгое, и страсти господня и венець, и гвоздие, и хламиду багряную, и мощи святых, учаще я к вѣре своей и показующе им истиную вѣру. И тако отпусти а во свою землю с честию великою»¹⁹.

Этот рассказ вряд ли может восходить к эпохе Олега; он, вероятно, отражает реалии времени, близкого летописцу. Однако во время переговоров о заключении мира послы Олега посещали Константинополь и, надо полагать, не один раз. Храмы и дворцы величайшего города Европы не могли не привлекать их внимания, вызывать удивление, если не восторг, и зарождают интерес к христианству. Внешнее великолепие христианских церквей и обрядов, по мнению летописца, послужило и причиной принятия христианства из Византии Владимиром при «выборе веры»²⁰. Аналогичные возможности предоставлялись викингам и в Западной Европе, и чем масштабнее и разнообразнее была деятельность скандинавов, тем чаще возникали такие возможности.

Наиболее ранние сведения о крещении норманнов восходят ко временам Карла Великого, продвижение которого на север привело к контактам и конфликтам с правителями южной Дании с центром в Хедебу уже в последние десятилетия VIII в.²¹ Франкские анналы

¹⁹ ПВЛ. С. 20.

²⁰ ПВЛ. С. 48–49.

²¹ *Levine R. Baptizing Pirates: Argumenta and Fabula in Norman Historia // Medievalistik. 1991. № 4. P. 157–178; Jankuhn H. Karl der Grosse und der Norden // Karl der Große: Lebenswerk und Nachleben. Düsseldorf, 1967. Bd. I. S. 699–707; Мельникова Е.А.*

и другие источники сообщают об оживленных связях императора с конунгами Хедебю после появления франкских войск к югу от Эльбы. Эти контакты включали не только военное противостояние, но и обмен послами (в частности, в 782, 804, 809 гг.), торговлю, переговоры, заключение договоров²². Карл, судя по всему, широко использовал противоречия между претендентами на власть в Южной Дании, прибегая к различным методам, в том числе распространению христианства за Эльбу²³. Он направлял или пытался направить к данам несколько миссий, первую уже в 777 г., за которой последовала столь же неудачная миссия Виллиборда в 809 г. Результаты христианизаторской деятельности Карла представляются более чем скромными, но первые сообщения о крещении данов хорошо укладываются в этот контекст.

Под 807 г. анонимный Саксонский поэт сообщает, что «вождь (*dux*) норманнов, называемый Хальвдан (*Alfdeni*), подчинился великому императору, сопровождаемый толпой других, и стремился длительно сохранять веру»²⁴. Хотя «Анналы» Поэта были написаны между 888 и 891 гг., их информация восходит в основном к «Анналам королевства франков» и считается достоверной²⁵. С. Купланд отождествляет этого Хальвдана с тем Хальвданом, который возглавлял посольство «короля» (*rex*) Сигфрида в 782 г.²⁶ Если это так, то Хальвдан Саксонского поэта должен был познакомиться с христианским миром задолго до своего крещения. Но если это отождествление и неверно, то Хальвдан все равно должен был иметь какие-то сношения с франками до своего появления у Карла: он должен был быть уверен, что его появление с «толпой» данов будет воспринято благосклонно. Использование анонимом глагола

Укрощение неукротимых: договоры с норманнами как способ их интеграции в инокультурных обществах // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 32. С. 12–26.

²² О дипломатических отношениях Карла Великого и правителей Хедебю см.: Мельникова Е.А. Укрощение неукротимых. С. 13–17.

²³ О ранних миссиях в Данию см.: Sullivan R. E. The Carolingian Missionary and the Pagan // *Speculum*. 1953. Vol. 28. S. 705–740.

²⁴ *Poetae Saxonis Vita Caroli magni* // *Monumenta Carolina* / Ed. Ph. Jaffé (*Bibliotheca rerum germanicarum*, 4). Berlin, 1967. 4.226–28, s.a. 807. P. 600.

²⁵ Об источниках Саксонского поэта см.: Bohn J. Der Poeta Saxo in der historiographischen Tradition des 8.–10. Jahrhunderts. Frankfurt, 1965; Coupland S. From Poachers to Gamekeepers: Scandinavian Warlords and Carolingian Kings // *Early Medieval Europe*. 1998. Vol. 7. № 1. P. 87, note 8.

²⁶ Coupland S. From Poachers to Gamekeepers. P. 87–88.

subdidit позволяет предполагать, что он коммендировал себя Карлу, а фраза о «длительном сохранении веры» может быть понята как указание на то, что он был крещен — возможно, вместе со своими приближенными.

В сходной ситуации происходит крещение другой группы данов двумя десятилетиями позднее. Этот эпизод значительно лучше освещен источниками и постоянно цитируется в исторической литературе при обсуждении христианизации Скандинавских стран. В 826 г. к Людовику Благочестивому в Ингельхейм прибыл датский (южнодатский ?) *rex* Харальд Клак, который был крещен вместе с членами его семьи и 400 сопровождавшими его воинами²⁷. Этот акт был вызван политической необходимостью: Харальд снова нуждался в помощи императора для продолжения борьбы за власть в Южной Дании — впервые такая помощь была оказана ему еще в 815 г. После крещения Харальд принес омаж Людовику и получил в лен область Рустринген в Фризии. Он вернулся в Данию, оставив сына и часть дружины у Людовика. Два года спустя Харальд был изгнан из Дании и отказался от дальнейшей борьбы, осев в Фризии.

Франкские, англо-саксонские и древнерусские источники повествуют о многих других случаях крещения викингов на протяжении IX–X вв. Как правило, крещение норманнов отмечается источниками в двух ситуациях. Во-первых, коммендация скандинавского вождя требовала непременно принятия им христианства. Во-вторых, заключение договора с вождем викингов также нередко сопровождалось его крещением. И то, и другое зачастую было результатом военной неудачи, постигшей отряд скандинавов. Так, например, в 860–862 гг. викингский вождь Веланд после поражения, нанесенного его дружине франками, перешел на службу к Карлу Лысому, предварительно приняв крещение²⁸. Обращение в христианство было одним из условий договора Альфреда Велико-

²⁷ Этот эпизод описан в франкских анналах, в поэме Эрмольда Нигелла «В честь императора Людовика» («In honorem Hludovici imperatoris»), в «Житии св. Ансгария» Римберга и в «Истории гамбургских архиепископов» Адама Бременского (см. подробно: *Coupland S. From Poachers to Gamekeepers*. P. 89–93).

²⁸ Веланд пришел к Карлу Лысому с сыновьями, женой и дружиной, коммендировал себя Карлу и был крещен: *Annales Bertiniani*, s.a. 862. P. 58. Ср.: когда в 873 г. викинги попросили разрешения перезимовать на острове на Луаре, Карл Лысый позволил остаться тем, кто согласится принять крещение, остальные же должны были уйти (*Annales Bertiniani*, s.a. 873. P. 124). Анализ случаев коммендации викингов во Франкии см.: *Coupland S. From Poachers to Gamekeepers*.

го с Гутрумом, осажденным в Эдингтоне в 878 г.²⁹; выиграв битву при Мэлдоне и навязав Этельреду Нерешительному свои условия, Олав (Трюггвасон?), нуждавшийся в мире с английским королем, также был крещен³⁰. Лишь изредка источники сообщают о добровольном принятии христианства норманнами. С определенной осторожностью можно принять сообщение Римберта о том, что во время первой миссии Ансгара в Бирку ок. 829–831 гг. в вике «было много таких, кто благоволил прибывшей миссии и по своей воле внимал учению Господа»³¹. Наиболее ранний и аутентичный источник об осаде росами Константинополя в 860 г., Окружное послание патриарха Фотия, написанное через несколько лет после события, отмечает, что напавшие на Константинополь росы по собственной инициативе обратились к византийцам с просьбой прислать епископа для осуществления проповеди христианства: «всех оставляющий позади в жестокости и кровожадности, тот самый так называемый [народ] Рос» отказался от своих обычаев. Росы «переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя охотно поставив в ряд подданных и гостеприимцев...»³². Столетием позже в «Житии Василия I», принадлежащем, как предполагается, перу Константина Багрянородного и включенном в труд Продолжателя Феофана, повествуется о том, что принять епископа росов побудил император, и этот епископ склонил их к крещению с помощью чуда с неопалимым евангелием³³. Однако рассказ «Жития Василия» тенденциозен: императору приписываются многочисленные деяния и заслуги, которые он не совершал.

Значительно реже и обычно мимоходом — что вполне естественно — источники отмечают крещение отдельных скандинавов. Так, франкские анналы упоминают некоего Сигифрида, христианина, ко-

²⁹ Мельникова Е.А. Заложники и клятвы: процедура заключения договоров с норманнами // Именослов. История языка. История культуры / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. М., 2012. С. 113–183.

³⁰ Там же. С. 142.

³¹ *Rimbert. Vita Anskarii* / Ed. G. Waitz // MGH. SS rerum germanicarum. Hannover, 1884. Т. 55. Р. 32. Русский перевод: Житие св. Ансгария / Пер. В.В. Рыбакова // Из ранней истории шведского народа и государства: первые описания и законы / Под ред. А.А. Сванидзе. М., 1999. С. 34.

³² См.: Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // ДГ. 2000 год: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 75.

³³ Там же. С. 125–29.

торый служил посредником в переговорах между франкским королем и викингами³⁴, не названного по имени норманна-христианина, совет которого помог франкам отразить нападение Родульва в 873 г.³⁵ и др. По мнению составителя «Повести временных лет», к 944 г. «мнози бѣша варязи хрестеяни», а под 883 г. он рассказывает об убийстве двух варягов, отца и сына, которые приняли христианство в Византии³⁶.

Три особенности характеризуют, таким образом, репрезентацию крещения норманнов в средневековых хрониках, а, вероятно, и сам процесс их приобщения к христианству. Во-первых, инициатива их крещения, как дважды и отметил Ноткер, принадлежит правителю-христианину или церковным деятелям, особенно в IX в. Во-вторых, крещение вождя викингского отряда в большинстве случаев является непременным условием его коммандации или установления мирных отношений с правителем-христианином. В-третьих, крещение вождя норманнов — обычно не индивидуальный акт: вместе с ним принимают крещение его семья, если она присутствует, и его дружина, что делает всю церемонию публичным и массовым действием. Даже если число крещеных викингов было невелико в каждом конкретном случае, общее их количество должно было быть достаточно большим, чтобы принести в Скандинавию некоторые представления о христианстве уже в IX в.

Обстоятельства, в которых викинги обычно принимали христианство в IX и X вв. — краткие посещения королевских дворов или переговоры в ходе их нападений — не способствовали сколько-нибудь углубленному освоению ими христианского учения³⁷. В редких случаях, когда нам известно или может быть установлено время мирного пребывания скандинавов до их крещения в окружении христиан, оно обычно не превышает месяца или двух. Сообщения о крещении Харальда Клака в 826 г. производят впечатление, что церемония состоялась вскоре после его прибытия к Людовику. Однако это было не первое его посещение франкского двора: в 814 г. он посетил

³⁴ *Annales Vedastini* / Ed. B. vom Simson // MGH. SS. Hannover, 1909. T. 12. s.a. 883, 884. P. 54.

³⁵ *Annales Fuldensis* / Ed. Fr. Kurze // MGH. SS. Hannover, 1909. T. 7. s.a. 873. P. 80.

³⁶ ПВЛ. С. 26, 38–39.

³⁷ В целом, катехуменат не был широко распространенной практикой в Европе IX–X вв., хотя, по мнению А. Санмарк, он нередко применялся при обращении норманнов (*Sanmark A. Power and Conversion: A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Uppsala, 2004. P. 91–93). Однако как франкские, так и англо-саксонские источники упоминают крещение норманнов как одномоментный и окончательный акт.

Людовика, чтобы — как и в 826 г. — просить о помощи против других претендентов на правление в Южной Дании. Первый его визит растянулся по крайней мере на два года: он находился в Саксонии, ожидая военной помощи и подходящих условий для вторжения в Данию³⁸. Потерпев поражение, Гутрум вместе с 30 спутникам прибыл для крещения в Эллер через 7 дней (по Ассеру) или три недели (по Англо-Саксонской хронике) после предварительного соглашения с Альфредом; на восьмой день с него были сняты крещальные одеяния, и он провел еще 12 дней в Ведморе вместе с Альфредом, празднуя это событие³⁹. Очевидно, что время между прибытием Гутрума и церемонией крещения вряд ли могло превышать несколько дней. Более длительный срок — до двух месяцев (а может быть, и дольше) провела в Константинополе княгиня Ольга, принявшая, как полагают, там крещение, вероятно, в 957 г.⁴⁰ В трактате Константина Багрянородного «О церемониях» указано, что император принимал ее дважды — 9 сентября и 18 октября⁴¹.

Если будущие новообращенные и получали наставления в вере в то короткое время, которое предшествовало их крещению, сведения о новой вере поневоле должны были быть крайне ограниченными и затрагивать только самые кардинальные вопросы христианского вероучения.

Христос — Бог викингов-христиан

Как миссионеры, так и церковные власти хорошо осознавали невежество их новой паствы в вопросах вероучения и ее неспособность воспринять христианство во всей его сложности⁴². Рассказы

³⁸ *Rimbert. Vita Anskarii*, 7. P. 26; *Annales regni Francorum // Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* / Hrsg. R. Buchner. Berlin, 1956. Bd. V. s.a. 814, 815. S. 141–142.

³⁹ *Asser's Life of King Alfred together with the Annals of Saint Neots erroneously ascribed to Asser* / Ed. by W.H. Stevenson. Oxford, 1904. P. 46–47; *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition* / Ed. by D. Dumville and S. Keynes. Cambridge, 1986. Vol. III: MS A / Ed. by J.M. Bately. P. 50–51.

⁴⁰ См.: *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 219–310.

⁴¹ *Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo* / E rec. Io. Iac. Reiskii. Bonnae, 1829. T. I. S. 594, 598.

⁴² О методах насаждения христианства в каролингскую эпоху см.: *Sullivan R.E.* *Carolingian Missionary Theories* // *The Catholic Historical Review*. 1956. Vol. XLII/3. P. 273–295.

о крещении Харальда Клака прекрасно демонстрируют отношение проповедников христианства к их новообращенным. Датский конунг описывается как «невежественный и ненаставленный в вере, и незнающий, как должны вести себя слуги Господа. Более того, его спутники, которые были только недавно обращены и были наставлены в иной вере, обращали мало внимания» на христианские нормы и обычаи. Одной из главных задач, порученных Ансгарию, который последовал за Харальдом в Данию, было «посвятить величайшую заботу его [Харальда] исповеданию веры и божественными проповедями утвердить в вере как Харальда, так и его спутников, которые были крещены вместе с ним, из опасения, что по наущению дьявола они вернутся к своим прежним заблуждениям, и в то же время, своими проповедями побудить других принять христианство»⁴³.

Прямых описаний того, чему учили миссионеры обращаемых в христианство викингов, нет, но, судя по достаточно многочисленным косвенным данным и сообщениям о христианизации других народов германского мира, им приходилось существенно упрощать вероучение, чтобы оно могло быть хоть в какой-то мере воспринято недавними язычниками. Практика приспособления к традиционным верованиям обращаемых была санкционирована уже папой Григорием Великим (ум. 604 г.). Беда приводит его письмо миссионерам, проповедовавшим в Англии: «...храмы идолов этого народа не должны быть разрушены. Уничтожив находящихся в них идолов, возьмите святую воду и окропите эти капища и воздвигните в них алтари и поместите святые реликвии. Ибо если храмы выстроены прочно, весьма важно заместить в них служение идолам службой Истинному Богу. Когда эти люди увидят, что их святилища не разрушены, они изгонят заблуждения из своих сердец и с большей охотой придут в знакомые им места, чтобы признать Истинного Бога и молиться Ему. Также можно заменить каким-нибудь праздником присущий им обычай закладывать быков в жертву демонам. Так, в день освящения даров или в праздники святых мучеников, чьи реликвии помещены в храме, следует позволить им возводить вокруг храма шалаши из веток и праздновать там. Не давайте им приносить животных в жертву дьяволу, но пускай они сами употребляют их в пищу, благодаря Творца всех созданий за его щедрые дары. Так через внешние радости им легче будет прийти к радостям внутренним; ведь невозможно в один миг лишить всего их неподатливые

⁴³ *Rimbert. Vita Anskarii*, 7. P. 29.

умы»⁴⁴. В своей миссионерской деятельности в Померании Оттон Бамбергский, судя по рассказам о ней в его житиях, был готов крестить любого, пожелавшего принять новую веру, не настаивая на сколько-нибудь длительных наставлениях. Так, в Пирице, согласно Эбону, Оттон крестил 7000 язычников после их 20-дневной подготовки к принятию христианства. В Штеттине он провел три месяца, крестив 22 156 человек⁴⁵.

Миссионеры в Скандинавских странах, видимо, пытались внедрить в сознание язычников лишь немногие, но наиболее важные понятия, но даже и эти понятия существенно упрощались, чтобы они могли быть восприняты неопитами. Во второй половине IX в. Римберт вкладывает своего рода *Credo* в уста «идеального обращенного» — Херигара. Заболевший Херигар обращается к «господу моему Иисусу Христу» с просьбой исцелить его, «для того, чтобы эти несчастные могли познать, что Ты — единственный Бог и что нет никакого иного [Бога], кроме Тебя»⁴⁶. Главное «теологическое» содержание речи Херигара состоит из двух пунктов: существует только один Бог и этот Бог — Иисус Христос. *Credo* Херигара отражает представления самого автора сочинения — миссионера и гамбург-бременского архиепископа (865–888), причисленного позднее к лику святых, — о том, что должен знать и во что должен верить «идеальный обращенный»: Римберт вполне сознательно отождествляет Бога Отца с Иисусом Христом, точнее не упоминает о первом. Точно так же, уже в начале X в. английский король Эдуард Старший обязал расселившихся в Денло скандинавов «любить одного Бога»⁴⁷; это же требование было повторено столетие спустя, в 1005 г., епископом Вульфстаном⁴⁸, обращавшимся, вероятно, к новоприбывавшим датчанам Свейна Вилбородого, которые в значительной части должны были быть христианами: как официальная религия христианство было принято в Дании в 960-е гг. при отце Свейна Харальде

⁴⁴ *Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis anglorum. I, XXX // Beda Venerabilis. Opera historica. Vaduz, 1964. Vol. I. P. 79–80.* Перевод на русский язык: *Бедва Достопочтенный. Церковная история народа англос / Пер. с лат., ст., примеч., библиогр. и указатели В.В. Эрлихмана. СПб., 2001. С. 39–40.*

⁴⁵ *Vita Ottonis auctore Ebonis, II. ii // MGH. SS. 1856. T. XII. S. 822–881.*

⁴⁶ *Rimbert. Vita Anskarii, 19. P. 41.* Об изображении Римбертом крещения св. Ангарием свеев см.: *Wood I. Christians and Pagans. P. 38–42.*

⁴⁷ *Liebermann F. Die Gesetze der Angelsaxen. Halle a. Saale, 1903. Bd. I. S. 128.*

⁴⁸ *Jesch J. Scandinavians and «Cultural Paganism» in late Anglo-Saxon England // The Christian Tradition in Anglo-Saxon England: Approaches to Current Scholarship and Teaching / Ed. by P. Cavill. Cambridge, 2004. P. 64.*

Синезубом. Можно полагать, что миссионеры опасались, что Святая Троица, а тем более множество святых, ангелов и архангелов будут уподоблены скандинавскими неофитами языческому пантеону, а христианство интерпретировано язычниками как политеизм⁴⁹.

Представление о существовании одного христианского Бога и его идентификация с Христом надолго сохранялось в Скандинавских странах и после официального принятия христианства. Многочисленные инвокации в надписях на рунических камнях конца X — начала XII в. никогда не называют Христа Божьим сыном, а взаимозаменяемость обращений «Бог» и «Христос», равно как и обращение одновременно к «Богу и Божьей матери» указывают на то, что для тех, кто заказывал памятники, Бог был равнозначен Христу⁵⁰. Скальды XI и даже XII в. продолжают называть Христа «единственным» (*einn*) Богом: «Христос, единственный Господин смертных, имеет власть над всеми живущими» («*einn stillir má öllu aldar Kristr of valda*»): Маркус Скеггьясон, вторая половина XI в.), «единственный господин солнца» («*einn sólkonungr*»): Эйлив Кульнасвейн, конец XII — начало XIII в.)⁵¹.

Древнейшее упоминание Христа как сына Божьего, однако, датируется началом XI в. В «*Lausavísur*», сочиненных около 1000 г., Халльфред Трудный Скальд (ум. 1007) различает Отца и Сына. Он обращается и к Христу, и к Богу за милостью и не хочет навлекать

⁴⁹ *Steinsland G.* The Change of Religion in the Nordic Countries — a Confrontation between Two Living Religions // *Collegium medievale*. 1990. Vol. 3/2. P. 126; *Beskow P.* Runor och liturgy // *Nordens kristnande i europeiskt perspektiv: Tre uppsatser / Udg. P. Beskow, R. Staats. Skara, 1994. S. 22.*

⁵⁰ *Sawyer B.* The Viking-Age Rune-Stones: Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia. Oxford, 2000. P. 140. Использование слова *gud* с глаголом *hjalpa* в сосл. накл. мн. ч. (**hialpin**) в нескольких рунических надписях XI в. объясняется Х. Уильямсом в свете неясной фразы в прологе к церковному разделу («*Kyrkobalk*») свода областных законов Сёдерманланда, составленных в XIV в., в которой христианам предписывается верить только в Христа, «потому что он тройной по имени, Отец, Сын и Святой Дух». Упоминание «тройного по имени Христа» Х. Уильямс рассматривает как отражение того, что представления о тройственной природе Христа существовали с момента христианизации (*Williams H.* *Runstenstexternas teologi // Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1996. S. 305–306.* Это объяснение основывается на поздней и «абсурдной с теологической точки зрения формулировке» (*Beskow P.* *Runor och liturgy. S. 22*), которая не имеет практически никаких соответствий в более ранних текстах (кроме единственного упоминания Бога Отца в «*Lausavísur*» Халльфреда Трудного Скальда, о чем см. ниже), что делает интерпретацию Х. Уильямса мало убедительной.

⁵¹ *Markús Skeggjason.* *Lausavísur (Kristsdrápa?) // Skj. Bl. S. 420; Eilifr Kúlmasveinn.* *Kristsdrápa // Skj. Bl. S. 565.*

на себя гнев Сына, власть которому была дана «Отцом мира» («Krist vilk allrar ástar, / Erum leið sonar reiði, / vald es á frægt und folder / feðr, einn ok goð kveðja»)⁵². Но это единственное упоминание Бога Отца в XI в., и можно полагать, что понятие о нем, как и вообще о Троице, не было распространено вскоре после христианизации. Можно полностью согласиться с определением П. Бескова раннего христианства в Скандинавии как «христомонизма»⁵³.

Скандинавы-христиане усвоили лишь один аспект образа Христа из всего многообразия понятий, связанных с ним в христианском мире того времени — образ Христа во славе⁵⁴. И в скальдической поэзии до 1050 г.⁵⁵, и в изобразительном искусстве он представлен победителем, могучим правителем⁵⁶. Древнейшее изображение Христа — на втором Еллингском камне (960–970-е гг.) — представляет его торжествующим в сиянии славы⁵⁷. Образ страдающего Христа не воспринимался викингами (хотя они, конечно, неоднократно видели распятия и в Западной Европе, и в Византии) и, если бы пропагандировался миссионерами, показался бы им абсурдным⁵⁸, полностью противореча всем ментальным установкам скандинавского общества: бог, как и вождь, должен побеждать, его власть должна покоиться на силе и удаче. Побежденный, более того, отказавшийся от борьбы не мог претендовать на уважение, не говоря уже о почитании. Не случайно, и в скальдических стихах, и в родовых сагах постоянно подчеркивается сила Христа, его превосходство над

⁵² *Hallfreðr vandræðaskáld*. Lausavísur // Skj. Bl. S. 159.

⁵³ *Beskow P.* Runor och liturgi. S. 22. Эту характеристику раннего христианства в Скандинавии поддерживает Х. Уильямс (*Williams H.* Runstenstexternas teologi. S. 305–307).

⁵⁴ См.: *Beskow P.* *Rex gloriae*. The Kingship of Christ in the Early Church. Uppsala, 1962. Р. Бойе выделяет в восприятии Христа скандинавами в XI в. такую черту, как иноземное происхождение, и его оценку в качестве «доброего воина» (*drengr goðr*): *Boyer R.* Le Christ des barbares. Le monde nordique (IX^e–XIII^e siècle). Paris, 1987. P. 93–150.

⁵⁵ *Marold E.* Das Gottesbild der Christlichen Skaldik // The Sixth International Saga Conference 28.7 — 2.8.1985: Workshop Papers. Copenhagen, 1985. S. 748–749.

⁵⁶ *Aulén G.* Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of Idea of Atonement. New York, 1983.

⁵⁷ Ср.: *Fuglesang S.H.* Crucifixion Iconography in Viking Scandinavia // Proceedings of the 8th Viking Congress / H. Bekker-Nielsen et al. Odense, 1981. P. 73–94; *Achen H. von.* Den tidlige middelalderens krusifikser i Skandinavia. Hvittekrist som en ny och större Odin // Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge / Udg. H.-E. Lundén. Oslo, 1995. S. 267–300.

⁵⁸ *Gräslund A.-S.* Pagan and Christian. P. 87.

языческими богами. Он «самый могущественный» («Máttir er munka dróttins mestr»: Скапти Тороддссон, XI в.)⁵⁹, и именно его превосходство над языческими богами заставляет некоторых викингов уверовать в него. Столь же неприемлемы для викингского Христа были и такие качества, как миролюбие, милосердие и смирение, главные черты его новозаветного образа. Если и делались попытки внедрить их в сознание скандинавов, то эти попытки были безуспешны: например, Арнор Скальд Ярлов, убежденный христианин, ни в малейшей степени не отказывается от воинского идеала безжалостного и отважного героя, которым он изображает адресатов своих поэм⁶⁰.

Христос представляется прежде всего и по преимуществу как могучий конунг, который распространяет свою власть на весь мир, как земной, так и небесный. Этот образ нашел широкое отражение в его определениях в скальдических стихах. Большинство кеннингов Христа (*Kristskenningar*), приведенных Снорри Стурлусоном в «Языке поэзии» («Skáldskaparmál»), основаны на понятии власти и включают обозначения правителя — *konungr* и *dróttinn*. Снорри называет такие кеннинги, как «правитель небес» («heims dróttinn»), «правитель всего [сущего]» («alls dróttinn»), «правитель солнца» («sólár dróttinn»), «правитель палат земли», т. е. небес («folder hallar dróttinn») и др.⁶¹ Он цитирует скальдические строфы, в которых подчеркивается могущество Христа как правителя: «Могуществом правитель монахов / величайший, Бог правит всем» («Máttir er munka dróttins / mestr, aflar goð flestu»: Скапти Тороддссон)⁶², «Христос, единственный господин монахов / имеет власть над всем живущим» («einn stillir má öllu / aldar Krístr of valda»: Маркус Скеггьясон)⁶³. В одной из шведских рунических надписей Христос назван «правителем мужей» («gumna valdr»), что подчеркивает его роль в судьбах людей⁶⁴.

Христос правит не только миром вообще, но и его отдельными регионами, прежде всего, Римом, Византией и Русью. Эйлив Гудрунарсон (X в.) называет Христа «могущественным конунгом

⁵⁹ *Skapti Þóroddsson*. [Фрагмент] // Skj. Bl. S. 291.

⁶⁰ *Edwards D.* Christian and Pagan References in Eleventh-Century Norse Poetry: The Case of Arnórr jarlaskáld // *Saga-Book of the Viking Society*. 1982–1985. Vol. 21. P. 44.

⁶¹ См.: *Edda Snorra Sturlusonar*.

⁶² *Skapti Þóroddsson*. [Фрагмент] // Skj. Bl. S. 291.

⁶³ *Markús Skeggjason*. [Фрагмент] // Skj. Bl. S. 420.

⁶⁴ U 942: *Williams H.* Runstenstexternas teologi. S. 304.

Рима» («*gammr konungr Róms*»)⁶⁵, а Арнор Скальд Ярлов (XI в.) отмечает особое расположение Христа, распространяемое далее на восток, называя его «доблестным защитником греков и Гарды (= Руси)» («*snjallan Grikkja vörðr ok Garða*»)⁶⁶. Подчеркивая особую связь Христа с Римом, Византией и Русью, эти скальды, жившие в период принятия христианства или вскоре после него, очевидно, отражают распространенное в Скандинавии представление об этих странах как двух основных источниках проникновения христианства на север⁶⁷.

Христос наделяется функциями и качествами конунга эпохи викингов. Он прежде всего защитник, хранитель (*vörðr*) земель и людей, не только в духовной сфере, но и во вполне реальном физическом мире. Это представление лежит в основе стереотипного сопоставления конунга с Христом, поскольку и тот и другой стоят на страже своего мира. Так, Кнут Великий «защищает страну», как «хранитель Греции защищает небесное царство» («*Knútr vergr grund sem gætir / Grikklands himinríki*»)⁶⁸.

Но Христос и сам покоряет языческие земли, завоевывает их силой, как надлежит конунгу:

Setbergs kveða sitja
Sunnr at Urðar brunn,
Svá hefr ramr konungr remðan
Róms banda sik lönðum⁶⁹.

Говорят, что [Христос] имеет трон на юге у источника
Урд,
Так могучий конунг Рима (= Христос) подчинил
своей силе языческие земли⁷⁰.

⁶⁵ *Eilífr Goðrúnarson*. [Фрагмент] // Skj. Bl. S. 144.

⁶⁶ *Arnórr jarlaskáld*. Haralds Erfdrápa, 17 // Skj. Bl. S. 326. О христианских элементах в поэзии Арнора см.: *Edwards D.* Christian and Pagan References. P. 42–43.

⁶⁷ О значении восточного христианства в период, предшествовавший христианизации, см.: *Från Byzans till Norden: Östliga kyrkoinfluenser under vikingatid och tidig medeltid* / Red. N. Jansson. Malmö, 2005; *Мельникова Е.А.* Византия и христианизация Скандинавии // Сборник статей памяти профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2011. С. 211–225.

⁶⁸ *Þórarinn loftunga*. Höfuðlausn // Skj. Bl. S. 298. О поэмах, посвященных Кнуту Великому, см.: *Jesch J.* Knútr in Poetry and History // *International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber* / Ed. M. Dallapiazza et al. Trieste, 2000. P. 243–256.

⁶⁹ Skj. Bl. S. 144.

⁷⁰ Перевод Финнура Йонсона («*Således har Roms stærke konge bestyrket sin makt over de hedenske lande; man siger, at han har sæde sydpå ved Urds brønd*»: Skj. Bl. S. 144) принят большинством современных исследователей. См.: *Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 2000. С. 588–589. О других интерпретациях высы см. ниже.

Как и конунг, Христос обладает удачей (*gipta*), которую он может передавать другому человеку, конунгу или викингу. Торбьёрн Скальд Дис (конец X в.) упоминает викинга, который после крещения «получил великую удачу Белого Христа» («fekk Hvítakrists hæsta giptu») ⁷¹. Другой скальд того же времени, Торлейв Скальд Ярлов, приписывает победу датского конунга Свейна Вилобородого (ум. 1014) в Англии удаче, дарованной ему Христом, «князем сияния неба» («Opt með ærna giptu / öðlings himnis röðla, / Jóta gramr enn ítri / Englandi rauð branda») ⁷².

Уподобление Христа скандинавскому конунгу распространяется даже на такие специфические и далекие от христианства сферы, как кровная месть. В готландской надписи XI в. заказчики памятника призывают Христа отомстить убийцам их сына: «Этот [камень] по Хродфосу. Его обманом убили валахи (?) в далекой поездке. Да поможет Бог душе Хродфоса. Отомсти, Боже, тем, кто его обманом убил» ⁷³. Христос мыслится здесь правителем, непосредственно участвующим в жизни своих поданных, вершащим суд и расправу.

Наконец, как и мифологические конунги-Инглинги, Христос может обеспечить урожайный год (*ár*) и мир (*fríðr*) в стране, о чем его надлежит просить, как указывается в одном из шведских областных законов XIV в. ⁷⁴

Изображение Христа могущественным военным вождем коренится в традиционной культуре и характерно как для скандинавов, так и, например, англо-саксов. В англо-саксонских поэмах «Христос», «Христос и Сатана», относимых к религиозному эпосу, он называется «отважным воином», «могучим вождем», «стражем народа», т. е. метафорами, типичными для обозначения вождя. Акцент на физической силе, отваге и прочих «героических» качествах ставит Христа в один ряд с такими персонажами героического эпоса, как Беовульф, Хродгар, Вальдере и др. ⁷⁵

⁷¹ *Dórbjörn dísarskáld*. [Героическая поэма?] // Skj. Bl. S. 135, 2.

⁷² *Þorleifr jarlsskáld*. Drápa [on Sveinn Forkbeard] // Skj. Bl. S. 133.

⁷³ Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001. Б-III.4.5 (Gotl. 134). С. 297–299.

⁷⁴ *Hultgård A*. Religjös förändring. S. 58. А. Хултгорд указывает также на близость формулы в судебнике и в «Видении Гюльви» в «Младшей Эдде», где речь идет о Фрейре.

⁷⁵ Мельникова Е.А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. С. 154.

Наделение Христа некоторыми из функций, обычных для христианства, засвидетельствовано текстами только в XI в. и позднее. Однако распространение подобных представлений в XI в., скорее всего, указывает на их возникновение в более раннее время. Вместе с тем все собственно христианские черты его образа в той или иной степени перекликаются с языческими представлениями и находят в них достаточно близкие аналогии.

В скальдической поэзии XI в. находит отражение одно из основополагающих представлений христианства о Боге как творце мира, однако в модифицированном виде. Скапти Тородссон и Маркус Скеггъясон утверждают, что «могущество Христа сотворило всю эту землю и воздвигло палаты Рима» («*Kristr skóp ríkr ok reisti Rúms höll veröld alla*») и что «вождь дома ветров (= небес) сотворил землю и небо, как и верующих» («*Gramr skóp grund ok himna glyggranns sem her dyggvan*»)⁷⁶. Функцию творца мира приписывает Христу также и Снорри, который вкладывает в уста Олава Харальдссона объяснение, что среди других основных положений христианской веры, Арнльот Геллини, которого Олав пытается обратить в христианство, должен верить, что «Иисус Христос создал небеса и землю и всех людей»⁷⁷. отождествление Христа с творцом всего сущего противоречит христианскому учению, поскольку эта функция принадлежит Богу Отцу: рассказом о творении мира и человека открывается первая книга Библии — «Бытие». Однако длительное отсутствие представлений о Св. Троице и, соответственно, Боге Отце делало неизбежным перенос всех «божественных» функций на Христа. В то же время, это сближало его с верховным божеством языческого пантеона: во всех развитых языческих традициях, в том числе скандинавской, акт творения приписывается главе пантеона. Если мир, согласно скандинавской мифологии, возникает спонтанно — из тела великана Имира, то человека создает Один. Для недавно крещенных викингов было естественно соединить в образе Христа, единственного христианского Бога, функции, присущие верховному божеству — как в христианстве, так и в язычестве.

⁷⁶ *Skapti Thóroddsson* // Skj. Bl. S. 291; *Markús Skeggjason*. Lausavísur (Kristsdrápa ?) // Skj. Bl. S. 420.

⁷⁷ *Óláf's saga helga* // *Snorri Sturluson*. Heimskringla / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (Íf. V. XXVIII). Reykjavík, 1951. Kap. 215. Cp.: «Очень жаль, что такие видные люди, как вы, не верите в Христа, своего создателя» (Ibid. Kap. 201; *Snorri Sturluson*. Круг Земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 346).

Еще одной прерогативой Христа была его власть над душами умерших. Это представление получило широкое распространение в XI в. и отражено более чем в 300 надписях на рунических камнях, содержащих молитву: «Бог (= Христос) / Бог и Божья мать да помогут его/ее душе»⁷⁸. В нескольких случаях формула расширяется: «Бог (или: Бог и Божья мать) да помогут его/ее душе больше, чем он заслужил»⁷⁹. В качестве защитника мира и человечества, Христос предстает охранителем христиан не только в их земной, но и в посмертной жизни.

Он является также повелителем рая и может впускать или не впускать в него души почивших: «Бог и Божья мать да помогут его духу и душе, даруют ему свет и рай» (U 160, начало XI в.), «Да позволит Христос душе Тумме войти в свет и рай и в мир, наилучший для христиан» (U 719, конец XI в.). В христианстве догматы о воскрешении, Судном дне и воздаянии являются одними из основополагающих. Согласно Евангелию от Иоанна (Ин. 5.22, Ин. 5.27), Бог Отец дал Христу власть судить воскресших в день Страшного суда⁸⁰ и определять их дальнейшее местопребывание в раю или аду. Однако Христос в рунических надписях предстает не высшим судьей, а скорее владыкой рая, отбирающим достойных находиться в раю. И это его качество перекликается с языческими представлениями древних скандинавов: Один допускает в свои чертоги, Вальхаллу, лишь избранных — наиболее знатных и прославленных воинов, погибших в битве⁸¹. Изменяются лишь критерии отбора.

Из-за крайней ограниченности источников невозможно определить, в какой степени языческие представления контаминировались с христианскими и влияли на них⁸², но несомненно такая контамина-

⁷⁸ Williams H. Runstenstexternas teologi. S. 292–296. См. также: Segelberg E. 'God Help his Soul' // *Ex orbe religionum* / Udg. C.J. Bleeker et al. Leiden, 1972. P. 161–176.

⁷⁹ Hyenstrand Å. "...bättre än han förtjänade": En parentes om runstenar // *Tor*. 1972–1973. В. 15. S. 180–190.

⁸⁰ Страшный суд упоминается в скандинавской литературе, как кажется впервые, в поэме об архангеле Михаиле (?) Арнора Скальда Ярлов (Skj. BI. S. 326).

⁸¹ Adam Chr. Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. PhD Diss. Cambridge, 2003. P. 58–76; Lindow J. Norse Mythology. P. 308–309.

⁸² Ср. социологическую модель «германизации» христианства на начальном этапе обращения варваров, предложенную Дж. Расселом (*Russel J.C. Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York; Oxford, 1994) и, как представляется, существенно упрощающую крайне сложное и плохо освещенное источниками взаимодействие двух религиозных систем.

ция имела место: не случайно те элементы образа Христа, которые не имеют параллелей в скандинавском язычестве, практически не нашли отражения даже в королевских и родовых сагах, записанных в конце XII — XIII в. Ни в рунических надписях, ни в этих сагах Христос не представлен спасителем человечества, никоим образом не проявляется и догмат об искупительной жертве Христа, хотя обе эти концепции были основополагающими для христианства, в котором Христос был, прежде всего, спасителем и искупителем как первородного греха, так и грехов всего человечества. Понятие греха, по-видимому, вообще не было широко распространено: оно упоминается только в одной надписи начала XI в.: «Бог да поможет его душе и простит ему его вину и грехи» (U 323). Однако и в этой надписи предполагается прощение грехов, но не их искупление. Показательно, что среди кеннингов Христа Снорри Стурлусон также не упоминает ни одного, отражающего этот комплекс понятий: «Как следует обозначать Христа? Так, называя его создателем небес и земли, ангелов и солнца, правителем земного и небесного царств и ангелов, и Иерусалима, и Иордана, и Грикланда, советчиком апостолов и святых людей» («Hvernig skal Krist kenna? Svá, at kalla hann skapara himins ok jarðar, engla ok sólar, stýranda heims ok himinríkis ok engla, konung himna ok sólar ok engla ok Jórsala ok Jórdánar ok Griklands, ráðandi postula ok heilagra manna»)⁸³.

Сложный комплекс христианских представлений, связанный с идеей спасения, сводится, как кажется, только к одному его аспекту — способности Христа обеспечить пребывание души умершего в рае, а сам образ Христа трактуется как образ могущественного конунга.

Христос и языческие боги

Христос мог занимать различное место в религиозном сознании недавно крестившихся викингов. В некоторых случаях он бесповоротно вытеснял языческих богов и заменял их, как это произошло с Херигаром, о котором рассказывает Римберт, с Халльфредом Трудным Скальдом, о чем он заявляет в «Поминальной драпе» об Олаве Трюггвасоне, с исландцами Хьяльти Скеггьясоном и Гицуром Белым Тейтссоном, которые активно участвовали в провозглашении христианства официальной религией в Исландии в 1000 г. Окончатель-

⁸³ Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál.

ный отказ от традиционной религии, иногда вынужденный и подчас не без сожалений⁸⁴, был более типичен для обращенных в последние десятилетия перед официальным принятием христианства или для тех, кто провел длительное время в христианских странах, как, например, Хакон Добрый, который был воспитан английским королем Этельстаном⁸⁵, или первые русские святые — варяги-мученики, которые были крещены в Константинополе и принесены в жертву языческим богам в 983 г.⁸⁶

На ранних же стадиях христианизации Христос, видимо, воспринимался как еще один из богов, которого можно было — при условии, что он обладал достаточным могуществом, — включить в традиционный пантеон. Так, очевидно, полагал один из исландских первопоселенцев в северной четверти Хельги Тоший (ок. 890 г.), чья «вера была очень смешанной: он верил в Христа, но призывал Тора, когда дело касалось поездок и трудных времен». Он познакомился с христианством, вероятно, в Ирландии, где жил некоторое время до переселения в Исландию, поскольку он «верил в Христа и назвал свой хутор его именем» — Мыс Христа (*Kristness*), — когда основывал свое поселение на новом месте. По меньшей мере, один из его сыновей также был «смешанной веры», если не полностью христианином. Он явно сомневался в могуществе Тора: когда совет Тора «направил его (Хельги Тошего. — *Е.М.*) к северу от острова... Хрольв спросил Хельги, не собирается ли он плыть в Море Тума-

⁸⁴ Халльфред, скальд Олава Трюггвасона, признает в своих стихах, что его отказ от языческих богов после крещения, на котором настоял его господин, был труден для него. См.: *Steinsland G.* The Change of Religion in the Nordic Countries. P. 131–132; *Russel P.* The ‘Conversion Verse’ of Hallfreðr vandræðaskáld // *Maal og Minne.* 2002. № 1. P. 15–37. Ср.: *Schach P.* The Theme of the Reluctant Christian in the Icelandic Sagas // *Journal of English and Germanic Philology.* 1982. Vol. 81/2. P. 186–203.

⁸⁵ Под давлением языческого большинства Хакон вынужден был совершать языческие ритуалы и был похоронен в соответствии с языческим погребальным обрядом — в кургане. См.: *Bagge S.* A Hero between Paganism and Christianity: Hákon the Good in Memory and History // *Poetik und Gedächtnis: Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag / Hrsg. K. Hoff et al.* Berlin; Bern, 2004. P. 185–207. Некоторые из исландских поселенцев, прибывших из Англии и Ирландии и принявших там христианство, как Ауд Мудрая, были похоронены аналогичным образом. Редкость христианских погребений в Исландии до середины XI в. отмечается и в археологическом материале: *Friðriksson A.* Viking Burial Practices in Iceland // *Kuml og haugfé ór heiðnum síð á Íslandi / Kristján Eldjárn gaf út.* Reykjavík, 2000. Bls. 549–610.

⁸⁶ ПВЛ. С. 38–39. См. подробнее: *Melnikova E.* Varangians and the Advance of Christianity to Rus in the Ninth and Tenth Centuries // *Från Byzans till Norden.* Malmö, 2005. P. 119–124.

нов, если Тор укажет ему отправиться туда»⁸⁷. По мнению Хрольва, совет Тора не был обязательным для исполнения. Более того, этот совет мог оказаться абсурдным или даже вредным. Сходная ситуация «двоеверия» засвидетельствована четвертью столетия раньше, в 864 г., в письме папы Николая I датскому конунгу Хорику II; папа благодарил Хорика за дары, посланные св. Петру, и в то же время порицал его за поклонение идолам⁸⁸. В середине X в. Хакон Добрый «склонял к христианству... тех, кто был ему всего ближе. Из дружбы к нему многие тогда крестились, а некоторые оставили жертвоприношения»⁸⁹. Число тех, кто «оставил жертвоприношения» было, видимо, невелико (*sumir* «некоторые» не предполагает большого количества), и они приняли два основных положения христианства: веру в одного Бога, Христа, и отказ от языческих богов и, соответственно, жертвоприношений им, в то время как остальные, хотя и крестились, продолжали поклоняться богам своих предков наряду с Христом.

Причисление Христа к языческому пантеону или, по меньшей мере, вера в Христа и Тора одновременно находит отражение, по мнению исследователей, в сочетании символов Христа — крест и Тора — молот на одном предмете. Молоточек Тора из Люнгоса (Вестеръетланд), декорированный крестиками, интерпретируется А.-С. Грэслунд как пример смешанных религиозных верований⁹⁰. Сочетание языческой и христианской символики типично для граффити на арабских монетах. На одной стороне монеты, чеканенной в 910–930-е гг.⁹¹, в центре крупно вырезан молоточек Тора, правее — несколько меньший по размеру крестик. Под крестом мелкими рунами нанесена надпись — **kuþ** «бог». На другой стороне монеты, ближе к краю, изображены крест и снова слово **kuþ**; две руны, **ku**, помещены между ветвями креста, руна **þ** расположена под ними.

⁸⁷ Landnámabók. Kap. 66.

⁸⁸ Wood I. Christians and Pagans. P. 49 and note 80. Адам Бременский полагал, что Хорик II был христианином (*Adam Bremensis. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* / Red. V. Schmeidler. 3 Aufl. Hannover; Leipzig, 1917. 1.25 and 1.29).

⁸⁹ Hákonar saga góða. Kap. 13 // *Snorri Sturluson. Heimskringla* / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (ÍF. V. XXVI). Reykjavík, 1941; *Сноппу Стурлусон*. Круг Земной. С. 74.

⁹⁰ *Gräslund A.-S. Tor eller Vite Krist? Några reflektioner med anledning av Lungåshammaren* // *Västergötlands fornminnesföreningens tidskrift*. 1983; *Eadem. Pagan and Christian*. P. 82.

⁹¹ *Hammarberg I., Rispling G. Graffiter på vikingatida mynt* // *Hikuin*. 1985. В. 11. С. 74–75. Описание монеты см.: Дубов И.В., Добровольский И.В., Кузьменко Ю.К. Граффити на восточных монетах. Л., 1991. С. 185. № 422.

Наиболее интересной особенностью этого комплекса граффити является расположение слова **kuþ**. В различных формах (**kuþ** и **guð** младшего и старшего футарка) оно встречается на многих арабских монетах, найденных в кладах Восточной Европы, Готланда, Восточной Швеции, но всегда остается вопрос, какой в каждом конкретном случае бог имеется в виду — христианский или языческий (Один или, вероятнее, Тор, имя которого вырезано на нескольких монетах, дважды в сочетании со словом *god*⁹², и символ которого, молоточек, встречается на более чем 150 монетах)⁹³. На рассматриваемой монете слово **kuþ** безусловно соотносится с крестом и, соответственно, является инвокацией к Христу. Такое же сочетание слова **kuþ** и креста встречено на сторонах еще одной арабской монеты, из украинского клада с младшей монетой чеканки 954/5 г.⁹⁴ Особый случай представляет трапециевидная подвеска из погребения Рождественского могильника (Пермская область). На подвеске на одной стороне изображен знак Рюриковичей, на другой — молоточек Тора, рукоять которого оформлена как рукоять меча⁹⁵. На территории Руси известно около 20 трапециевидных подвесок со знаками Рюриковичей, они интерпретируются как своего рода верительные знаки послов (или наместников) великого киевского князя⁹⁶. Знак, представленный на подвеске из Рождественского могильника, принадлежал Владимиру Святославичу, который ввел христианство в качестве официальной религии на Руси в 988/989 г. Погребение, в котором найдена подвеска, датируется рубежом X и XI вв., т. е. она была изготовлена или использовалась уже после христианизации Руси. Изображение молоточка Тора на ней свидетельствует о сохраняющейся актуальности языческих символов, а, соответственно, и верований, в среде уже христианизированной элиты Древней Руси.

Сочетание христианства и язычества было широко распространено в практических целях. В 890-е гг. арабский писатель Ибн Хордадбех упоминает купцов народа ар-рус, которые выдают себя за

⁹² Hammarberg I., Rispling G. Graffiter. S. 71, № 16, 32.

⁹³ Melnikova E. The Eastern World of the Vikings. Gothenburg, 1996. P. 86; Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. С. 107–108.

⁹⁴ Там же. С. 151. № А-1.18.1.

⁹⁵ Крыласова Н.Б. Подвеска со знаком Рюриковичей из Рождественского могильника // Российская археология. 1995. № 2. С. 192–197.

⁹⁶ Молчанов А.А. Подвески со знаками Рюриковичей и происхождение древнерусской буллы // ВИД. 1976. Вып. 7. С. 69–91.

христиан, чтобы не платить подати (джизью)⁹⁷. Он подозревает их в обмане, но, возможно, напрасно. Скандинавские купцы в Багдаде, о которых он пишет, могли быть крещены и считать себя христианами, что совершенно не мешало им поклоняться языческим богам. По свидетельству «Саги об Эгиле», в XIII в. считалось, что в дохристианскую эпоху как сами скандинавы, так и христианские правители Запада с чрезвычайной толерантностью относились к подобным ситуациям:

«Англия была крещена задолго до того, как все это произошло. Конунг Адальстейн был христианин, и его называли Адальстейн Благочестивый. Конунг предложил Торольву с братом принять неполное крещение. Это был распространенный обычай у торговых людей и у тех, кто нанимался к христианам, потому что принявшие неполное крещение могли общаться и с христианами и с язычниками, а веру они выбирали себе ту, которая им больше понравится. Торольв и Эгиль сделали так, как просил конунг, и оба приняли неполное крещение»⁹⁸.

В исландских сагах, написанных в конце XII — XIII в., обряд оглашения (*prima signatio*) упоминается в сходных контекстах не один раз⁹⁹; Римберт рассказывает о большом количестве жителей Хедебю, которые «охотно согласились осенить себя крестом, чтобы стать оглашенными»¹⁰⁰. Однако франкские и англо-саксонские анналы и хроники IX–XI вв. изображают крещение викингов как полное, а не как оглашение или, во всяком случае, не упоминают его. Так, полный обряд крещения проходят Харальд Клак и его спутники в 826 г., Гутрум в 878 г., Олав Трюггвасон в 991 г. Поэтому, несмотря на отмеченное Римбертом предпочтение скандинавами оглашения, а не крещения — что предполагает их сознательный выбор — труд-

⁹⁷ *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран. С. 124.

⁹⁸ *Egils saga Skallagrímssonar / Sigurður Nordal gaf út* (ÍF. B. II). Reykjavík, 1933. Кар. 50. Перевод на русский язык: Сага об Эгиле / Пер. С.С. Масловой-Лошанской и В.В. Кошкина // Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 152.

⁹⁹ О проблеме *prima signatio*, которая требует отдельного обсуждения, см.: *Sandholm Á. Primsigningsritter under nordisk Medeltid*. Åbo, 1965. S. 23–47; *Mundal E. Prima signatio // The Oxford Dictionary of the Middle Ages*. Oxford, 2010. P. 1357–1358. Отмечается, что, хотя кахетуменат признавался церковью обязательным, на практике, например, в англо-саксонской Англии, им зачастую пренебрегали (*Lynch J.H. Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*. Ithaca; London, 1998. P. 66).

¹⁰⁰ *Rimbert. Vita Ansgarii*, 24. P. 52–53.

но сказать, насколько разница между двумя обрядами осознавалась викингами и насколько строго соблюдали последовательные этапы крещения викингов сами представители западной и восточной церквей. В любом случае, как оглашение, так и полное крещение не исключали для самого неопита «веры в Христа и поклонения Тору» в одно и то же время.

Interpretatio Christiana ulu Interpretatio norrøna?

Знания викингов о христианстве в VIII–X вв. были крайне скудными и поверхностными, а их представления о новой религии отличались непоследовательностью. С одной стороны, вероучение преднамеренно упрощалось проповедниками и миссионерами для того, чтобы новообращенные могли осознать и усвоить хотя бы самые основные понятия христианской веры, несовместимые с язычеством. Наиболее важным было внедрить понятие единобожия: один христианский Бог — Христос — должен был заменить множество языческих богов. Его восприятие крещеными викингами в дохристианский период и даже значительно позднее существенно отличалось от его восприятия в христианском мире. Христос был могущественным и победоносным правителем небес, земли и людей, защитником христиан и охранителем Рима и Византии как двух источников христианской веры. Он также был хозяином рая. Его образ, видимо, подвергся значительному воздействию традиционных языческих представлений. Подобно Одину, он считался творцом мира и людей, наделял удачей и победами военных вождей и выступал как «конунг конунгов»¹⁰¹.

Другие христианские персонажи и концепции были восприняты скандинавами, как кажется, существенно позже: они начинают упоминаться только в конце X — XI в., но также в упрощенной форме.

Ранее всего, но в источниках не ранее начала XI в., был воспринят образ Девы Марии. Согласно Снорри Стурлусону, уже Хакон Добрый провозгласил следующие правила для верующих, когда он

¹⁰¹ Ср. описание Тора как «повелителя небес» (*himnisjóli*) скальдом Эйлимом Гудрунарсоном (конец X в.) в «*Fórsdrápa*» (Skj. BI. S. 141, 9). Э. Марольд отмечает в скальдической поэзии три случая отнесения этого определения к Тору под влиянием, как она предполагает христианской литургии: *Marold E. Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte // Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme / Hrsg. H. Beck et al. Berlin, 1992. S. 689–690.*

попытался ввести христианство на тинге в Трёндалёге: они должны были «креститься и верить в одного Бога, Христа сына Марии, и отступить от всех жертвоприношений и языческих богов, соблюдать святость седьмого дня и в него не совершать никакой работы и каждый седьмой день поститься»¹⁰². Эти правила отражают представление о Христе как едином Боге христиан и включают требования отказа от жертвоприношений и поклонения языческим богам. Соблюдение постов и воскресного дня вполне может быть дополнением самого Снорри, но в равной степени и относиться к традиции о Хаконе, который был воспитан в христианской Англии и мог хорошо знать христианские обычаи, включая оба запрета, которые входили в церковное законодательство¹⁰³. То же может относиться и к упоминанию Богоматери, но ее почитание было широко распространено как в Западной Европе, так и в Византии задолго до его расцвета в Скандинавии в XI в.¹⁰⁴ и потому могло стать известным крещеным викингам. Однако образ Марии, так же как и образ Христа, подвергся трансформации: из всех ее многообразных функций в христианстве скандинавы усвоили только одну, основную, — матери Христа. Ее имя появляется в invocациях в надписях на 34 «христианских» рунических камнях всегда в сочетании с обращением к Богу-Христу: «Бог и Божья мать да помогут его/ее душе»¹⁰⁵. Не известно ни одного обращения только к Деве Марии, а значительная часть камней с ее упоминанием установлена женщинами или в память о женщинах¹⁰⁶. Почитание Богоматери, вероятно, не привлекало викингов с их воинской культурой и ментальностью, но имело отклик среди женщин, которые, как считается, были более восприимчивы к влиянию христианства¹⁰⁷.

Более абстрактные понятия христианского вероучения проникали в сознание викингов по преимуществу в тех случаях, когда они могли быть соотнесены в той или иной степени с языческими представлениями. Развитая христианская эсхатология нашла лишь слабое отра-

¹⁰² Hákonar saga góða. Kap. 15; *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. С. 75.

¹⁰³ *Bagge S.* A Hero between Paganism and Christianity. P. 185–207.

¹⁰⁴ О распространении культа Девы Марии в средневековой Европе см.: Marie: Le culte de la Vierge dans la société médiévale / Ed. D. Iogna-Prat et al. Paris, 1996.

¹⁰⁵ Число рунических камней с обращением к Богоматери приводится по: *Gräslund A.-S.* Pagan and Christian. P. 92.

¹⁰⁶ *Gräslund A.-S.* Kristnandet ur ett kvinnersperspektiv // Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1996. S. 313–334.

¹⁰⁷ *Sawyer B.* Women and the Conversion of Scandinavia // Frauen in Spätantike und Frühmittelalter / Hrsg. W. Affeldt. Sigmaringen, 1990. P. 263–281.

жение в представлениях скандинавов-неофитов¹⁰⁸, будучи сведена к вере в посмертное существование души, как в «Поминальной драпе» об Олаве Трюггвасоне Халльфреда Трудного Скальда: «да примет чистый Христос душу мудрого конунга, над землями» («*koens hafi Kristr hinn hreini konungs ond ofar lǫndum*»)¹⁰⁹. Восприятие концепции рая в XI в. засвидетельствовано несколькими руническими камнями¹¹⁰. В этих надписях рай неизменно сопрягается со светом и управляется Христом. Еще на рубеже XII и XIII вв. «Норвежская книга проповедей» крайне примитивно описывает рай с помощью противопоставления его аду (*Hel*): ад — это отвратительное, ужасное место, тогда как рай хорош для пребывания в нем¹¹¹. Это определение переключается с надписью XI в., в которой рай назван «миром наилучшим для христиан». Чтобы попасть в рай, достаточно быть просто христианином, хотя позднее церковь начинает настаивать на соблюдении определенных нравственных правил и обрядов¹¹². Весь этот комплекс понятий не был абсолютно чужд викингам. Скандинавское язычество разработало чрезвычайно детальную систему представлений о загробной жизни с рядом миров и пространств¹¹³. В «христианстве викингов» эти представления были реинтерпретированы. Физическая жизнь после смерти в одном из иных миров была заменена загробной жизнью души, но совершенно неясно, как именно воспринималось понятие души. Разнообразные загробные миры, Вальхалла, Хель, Зеленый луг, обиталище Фрейи, переключались с представлениями о рае и аде¹¹⁴, и их соположение наиболее ярко проявилось в исполь-

¹⁰⁸ *Hultgård A. Old Scandinavian and Christian Eschatology // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place Names / Ed. T. Ahlbäck. Åbo, 1991. P. 344–357.*

¹⁰⁹ *Hallfreðr Vandræðaskáld. Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar, 27 // Skj. B I. S. 156–157.* См.: *Edwards D. Christian and Pagan References in Eleventh-Century Norse Poetry: The Case of Arnór jarlaskáld // Saga-Book of the Viking Society. 1982–1985. Vol. 21. P. 39.*

¹¹⁰ См. выше.

¹¹¹ *Gamal norsk homiliebok: Cod. AM 619 4^o / Udg. G. Indrebø. Oslo, 1931.* См.: *Edwards D. Christian and Pagan References. P. 182.*

¹¹² *Sanmark A. Power and Conversion.*

¹¹³ Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М., 2002; *Картамышева Е.П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // ВЕДС. XIV: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. М., 2002. С. 91–96; Abram Chr. Representations of the Pagan Afterlife.*

¹¹⁴ Выделение основополагающего значения христианских влияний на языческие представления о загробной жизни вполне оправдано для XIII в., но в период латентного проникновения христианства представляется необходимым учитывать также и схождения с языческими верованиями.

зовании названия богини царства мертвых и самого этого обиталища большинства умерших *Hel* для обозначения ада¹¹⁵. Сложные понятия христианского вероучения были сведены к их наиболее общему ядру, которое соотносилось с языческими верованиями. Те христианские концепции, которые имели в традиционной культуре и верованиях подобные параллели, пусть самые приблизительные, воспринимались достаточно быстро и легко, абсолютно чуждые же викингам понятия, как, например, понятие Троицы и Спасения, игнорировались.

Обычно подчеркивается, что скандинавское язычество подверглось *interpretatio Christiana* и было поглощено христианством¹¹⁶. Это положение справедливо для религиозной ситуации XI и особенно двух позднейших столетий¹¹⁷. Но оно представляется неверным, если мы обратимся к более раннему времени¹¹⁸, когда знакомство викингов с христианством только начиналось. Изображение Христа как конунга и наделение его чертами и функциями военного вождя было одним из проявлений взаимопроникновения языческих и христианских представлений. На начальном этапе новые понятия и образы реинтерпретировались в терминах скандинавской культуры и в соответствии с моделями, задаваемыми скандинавской мифологией. Это было время «присвоения христианства»¹¹⁹, когда христианское вероучение подвергалось *interpretatio norræna*.

¹¹⁵ Обычно ад называется «*helvíti*», дословно «штраф Хель».

¹¹⁶ См.: *Williams H. Runstentexternas teologi*.

¹¹⁷ Разумеется, уже в конце X и начале XI в. были отдельные индивиды, усвоившие основы христианского вероучения, как Халльфред Трудный Скальд или Сигват Тордарсон, скальд норвежских конунгов-христианизаторов Олава Трюггвасона и Олава Харальдссона (см.: *Fidjestøl B. The Contribution of Scaldic Studies // Viking Revaluations. Viking Society Centenary Symposium 14–15 May 1992 / Ed. A. Faulkes and R. Perkins. London, 1993. P. 11–120*), так же как были и истинно верующие христиане, которые полностью отвергли язычество, как Херигар Римберта. Но, как кажется, это были скорее исключения, нежели правило.

¹¹⁸ Новые материалы дают основания полагать, что проникновение христианства (по крайней мере, в отдельных регионах Скандинавии) можно датировать уже серединой X в. На существование в это время христианских общин указывают специально огороженные участки некрополя Бирки (*Gräslund A.-S. Pagan and Christian. P. 85–86*), христианские захоронения в Веёй (Норвегия), датируемые временем ок. 950 г., и небольшая церковь в Себберсунде, королевской гавани или протогороде в Лимфьорде ок. 1000 г. (*Brink S. New Perspectives on the Christianization of Scandinavia and the Organization of the Early Church // Scandinavia and Europe 800–1350: Contact, Conflict and Co-Existence / Ed. J. Adams and K. Holman. Turnhout, 2004. P. 166*).

¹¹⁹ Термин предложен А.-С. Грэслунд: *Gräslund A.-S. Pagan and Christian. P. 81*; ср.: *Steinsland G. The Change of Religion in the Nordic Countries. P. 127*.

*Отражение раннего христианства викингов
в устной традиции*

Распространение христианства в среде викингов в IX–X вв. не могло не вызвать отголосков в устной исторической традиции скандинавов — столкновение с новым культурным феноменом, определявшим как мировосприятие, так и образ жизни народов, с которыми сталкивались викинги, должны были неизбежно порождать рассказы очевидцев, передаваться окружающим, осмысляться с помощью традиционных нарративных мотивов и сюжетов и порождать новые. И действительно, в родовых и королевских сагах, а также других произведениях встречаются упоминания о крестившихся викингах, как, например, о Хельги Тощем. Однако эти упоминания, иногда разрастающиеся в цельное повествование (например, об оглашении Эгиля Скаллаgrimссона), разрозненны и случайны, приводятся *ad hoc* и не образуют каких-либо устойчивых мотивов.

Напротив, традиция о крещении как Исландии, так и Норвегии (стран, история которых в наибольшей степени отразилась в исландских сагах) обширна и разнообразна. Принятие христианства в Исландии стало сюжетом отдельной саги («Сага о крещении»), подробно описывается в «Книге об исландцах» Ари Торгильсона, в «Книге о занятии земли», в ряде саг. В самостоятельные рассказы вылилась традиция о миссионерах, побывавших на острове в последние годы X в. («Прядь о Тангбранде», «Прядь о Торвальде Путешественнике»), причем некоторые эпизоды в них обнаруживают тенденцию к стереотипизации¹²⁰. Эта же тенденция, как кажется, прослеживается и в повествованиях о христианизации Норвегии в королевских сагах. Например, в «Саге об Олаве Святом» Снорри неоднократно рассказывает об обращении Олавом того или иного человека (например, Арнльота Геллини). Действие этих эпизодов развивается однотипно: Олав предлагает принять крещение, объясняя основные положения веры; тот соглашается, мотивируя переход в новую веру уважением к Олаву. Попытки официального введения христианства на тингах, согласно Снорри, предпринимали три конунга, и снова описания этих ситуаций следуют одной и той же схеме. Предложение Магнуса Доброго бондам принять христиан-

¹²⁰ Глазырина Г.В. Язычники и христиане в Исландии накануне официального крещения страны // ВЕДС. XIX: Политические институты и верховная власть. М., 2007. С. 49.

ство вызывает их возмущение, и они угрожают ему изгнанием из страны; на тинге в Тронхейме Олав Трюггвасон призывает бондов креститься, но они отвечают ему резким отказом, также угрожая изгнанием и ссылаясь на прецедент — неудачную попытку Магнуса. В начале своей миссионерской деятельности Олав Харальдссон снова сталкивается с активным противодействием бондов, предупреждающих его об открытом сопротивлении, которое и состоялось в 1028 г. Разумеется, за этими упоминаниями, так же как и за рассказами о крещении Исландии, стоит реальность¹²¹ — они не возникали из ничего. Но в то же время, очевидно, что подобные повествования не просто сохранялись, но и культивировались как в устной, так и позднее в письменной традиции и, видимо, активно поддерживались как мирянами-христианами, так и клиром.

В рассказах о крещении Исландии неоднократно отмечаются конфликты между исландцами-язычниками и исландцами-христианами, язычниками и миссионерами, подчас выливавшиеся в кровопролитные распри¹²². Именно угроза гражданской войны заставила законоговорителя Торгейра принять решение о введении единой религии на острове. Однако столь острое противостояние не отразилось в древнеисландской литературе в виде каких-либо цельных нарративов, а конкретные случаи конфликтов упоминаются в ряду других событий. Это, казалось бы, должно свидетельствовать о том, что особой устной традиции, целенаправленно осмыслявшей и репрезентировавшей ситуацию противостояния язычников и христиан, не сложилось. Тем не менее, не исключено, что отсутствие подобных повествований в письменных памятниках конца XII — XIII в. объясняется иными причинами, поскольку слабые следы такой традиции, как кажется, все же сохранились.

В родовых и королевских сагах, а также в скальдической поэзии неоднократно возникает противопоставление Христа и Тора, сравнение их силы и могущества¹²³. Превосходство могущества Христа над языческими богами, очевидно, является одним из аргументов миссионеров: Хальльфред надеется на помощь Христа, если его сила такова, как о ней говорит Олав Трюггвасон («Dugi þú mér Hvíta-

¹²¹ Так, например, уважение к конунгу (вероятно, не только уважение) как мотивация принятия христианства отмечается Хальльфредом Трудным Скальдом.

¹²² Глазырина Г.В. Язычники и христиане в Исландии. С. 46–50.

¹²³ См.: *Ljungberg H. Röde orm och Vite Krist*. Stockholm, 1980; *Edsman C.-M. Vikingar och Vite Krist: Om religionsskiftet i Norden // Saga och sed*. 1991. S. 37–49.

Kristur ef þú ert svo máttugur sem Ólafur konungur segir»)¹²⁴. Сам Халльфред, судя по формулировке, не полностью уверен в этом, но полагается на авторитет Олава. В «Саге об Эйрике Рыжем» голодающие гренландцы-христиане, зазимовавшим в Винланде, «стали просить Бога, чтобы он послал им какую-нибудь еду». На берег выбрасывает кита, но когда они съедают его мясо, то заболевают. Выясняется, что кит — не ответ на их просьбу, а награда одному из гренландцев-язычников за сочиненную им песнь, восхваляющую Тора: «Тут подошел Торхалль Охотник и сказал: “Ну что, разве рыжебородый (Тор. — *Е.М.*) не оказался сильнее вашего Христа? Это я получил за стихи, которые сочинил о моем покровителе Торе. Он всегда мне помогает”». Выздоровление наступило лишь после того, как остатки китового мяса были выброшены в море¹²⁵. Мотив сопоставления могущества Христа и Тора реализуется в этом рассказе как очевидная победа Тора — Христос не посылает (т. е. не может послать) гренландцам пищу, а Тор это делает. Но его победа как бы «снимается» христианским топосом о нечистой пище. Христос оказывается сильнее, сделав посланную Тором еду несъедобной. Как кажется, мотив противопоставления богов и победы языческого бога сознательно дезавуирован в саге, сложившейся в уже устоявшейся христианской среде — сказителями или составителем дошедшей до нас ее редакции¹²⁶.

Весьма показателен рассказ о норвежском херсире Гудбранде из Долин, который, узнав, что Олав Харальдссон принуждает людей обратиться в христианство, собрал тинг и предложил противопоставить ему Тора: «если мы вынесем из храма стоящего там Тора, который нас всегда защищал, и он посмотрит на Олава и его людей, то бог Олава растает, и все его люди превратятся в ничто»¹²⁷. Олав ведет переговоры с Гудбрандом, который дважды просит Олава явить силу своего Бога, сначала прекратив дождь, а затем заставив солнце выйти из облаков. Узнав, что статуя Тора поляя внутри, Олав приказывает одному из своих людей ударить по ней дубиной, когда

¹²⁴ Hallfredar saga vandræðaskálds, 7 // Skj. Bl. S. 152.

¹²⁵ Eiríks saga rauða // ÍF. 1935. B. IV / Einar Óle Sveinsson og Matthías Þórðarson gáfu út. Kap. VIII. Перевод на русский язык: Сага об Эйрике Рыжем / Пер. М.И. Стеблин-Каменского // Исландские саги / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. I. С. 493.

¹²⁶ Считается, что «Сага об Эйрике Рыжем» была записана в начале XIII в., хотя дошла до нас в рукописях начала XIV в. (Hauksbók) и XV в. (Skalhóltsbók).

¹²⁷ Óláfs saga helga. Kap. 112; Snorri Sturluson. Круг Земной. С. 257.

бонды, собравшиеся на тинге, будут слушать его речь и отвлекутся. По молитве Олава погода улучшилась, и перед восходом солнца Олав произносит речь-топос — противопоставление языческого и христианского богов, Тора и Христа: твой бог «слеп и глух и не может защитить ни себя, ни других, он даже не может сам сдвинуться с места, если его не понесут»¹²⁸. Я думаю, что скоро ему придет конец. А теперь посмотрите на восток, там идет наш Бог во всем своем блеске». Обернувшись к солнцу, жители Долин не увидели, как воин Олава ударил дубиной по статуе, которая раскололась и из нее выползли мыши, ящерицы, змеи и жабы, что убедило бондов принять христианство. Как и история с выброшенным китом, рассказ включает ряд «миссионерских» топосов, которые лишь подчеркивают содержание сюжета: борьба язычников и христиан осмысливается в мифологической плоскости, как борьба богов, Христа и Тора: при виде Тора Христос, по мнению язычника Гудбранда, должен растаять, в действительности же при виде Христа-солнца¹²⁹ украшенная золотом и драгоценностями статуя-Тор распадается. Спор о том, кто из богов могущественнее, завершается безусловной победой Христа: «Плохо пришлось нашему богу, и раз он не смог нам помочь, мы будем теперь верить в того бога, в которого веришь ты», — говорит в заключение Гудбранд.

Важнейший символ Христа — крест сопоставляется и противопоставляется символу Тора — молоту. Так, освящение кубка знаком креста интерпретируется приближенными христианина Магнуса Доброго как посвящение кубка Тору¹³⁰. Многочисленны случаи сочетания креста и молоточка Тора в граффити на восточных монетах (см. выше).

Таким образом, саги содержат, хотя и немногочисленные и «снятые» христианскими литературными топосами, свидетельства того, что в мифологическом сознании скандинавов конфликт язычества и христианства все же осмыслился в литературной форме, и что осмыслился он как дихотомия «Тор vs. Христос». Эта дихотомия усиливалась цветовым противопоставлением антагонистов: Крас-

¹²⁸ Ср., например, речь варяга-отца, обличающего язычников, которые собрались принести в жертву его сына: «Не суть то бози, но древо; дньсь есть, а утро изгнетъ... суть делани руками в древе» (ПВЛ. С. 38).

¹²⁹ Ср. поэму «Песнь о Солнце» (*Sólarljóð*), в которой Христос отождествляется с солнцем.

¹³⁰ *Hákonar saga góða*. Кар. XVII; Сара о Магнусе Добром. С. 76.

ный (Рыжий) Тор (Rauðr Þórr), имевший рыжую бороду, и Белый Христос (Hvíte Kristr)¹³¹.

В то же время никаких следов сравнения Христа и Одина, чьи функции, вероятно, были частично перенесены на Христа (см. выше), не обнаруживается. Объяснения, почему противником Христа стал в представлениях скандинавов именно Тор, а не верховный бог Один, мне не известны. Может быть, с одной стороны, именно соположение Христа и Одина препятствовало возникновению представлений об их прямом противостоянии. С другой стороны, главная функция Тора как защитника асов и людей, прежде всего, бондов, сыновья которых по преимуществу и становились викингами, могла обусловить его осмысление как главного борца против Христа и христианства. Охраняя асов и людей от хтонических чудовищ, Тор стал на их защиту и от новой угрозы традиционным устоям — христианства. Возможно, этому способствовало также усиление роли Тора в X в.: не случайно, сохранилось как минимум пять скальдических поэм или их фрагментов X в., посвященных Тору: Эйстейна Вальдасона (*Eysteinn Valdason*), Гамли (*Gamli gnævaðarskáld*), Торбьёрна Скальда Дис (*Þorbjörn Disarskáld*), Эйлива Гудрунарсона (*Eilífr Guðrúnarson*) и анонимного скальда¹³².

В этом контексте вопрос Стейнунн «Слышал ли ты... что Тор вызвал Христа на поединок, но тот не решился биться с Тором?» в приведенном в начале статьи фрагменте из «Саги о Ньяле»¹³³ приобретает особый смысл. Не отсылает ли Стейнунн здесь к существовавшему в ее время рассказу (или поэме) о битве Тора и Христа? На устную традицию с подобным сюжетом, возможно, указывает и виса из «Драпы о Торе» Эйлива Гудрунарсона (конец X в.):

¹³¹ Причины наименования Христа белым неясны. Предполагается, что, возможно, оно связано с одеванием человека при крещении в белые одежды (ср. упоминания о смерти человека «в белых одеждах» — *i hvítaváðum* в нескольких рунических надписях): см. подробнее: *Tveito O. Kvite Krist: En analyse af Gudsbildet i elder nordgøt skaldedigtning*. Oslo, 2002; *Бусыгин А.* Кто первым проповедовал норвежцами и исландцам «Белого Христа»? // *Висы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джексона*. М., 2011. С. 61–63. О символике белого цвета в скандинавской мифологической традиции см.: *Данилов А.С.* Синкретизм цветовых и мифопоэтических признаков в семантике цветообозначений эддической поэзии. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2008. С. 99–100.

¹³² Skj. VI. S. 131; 132; 135; 139–144; 171.

¹³³ О выделении глав C–CV «Саги о Ньяле» в качестве самостоятельной пряди см. выше и примеч. 6

Setbergs kveða sitja
Sunnr at Urðar brunn,
Svá hefr ramr konungr remðan
Róms banda sik lǫndum¹³⁴.

Говорят, что [Христос] имеет трон на юге у источника
Урд,
Так могучий конунг Рима (= Христос) подчинил своей
силе языческие земли¹³⁵.

В этой виле упоминается победа Христа над языческими землями, причем победа, одержанная силой, т.е. в борьбе с противниками христианства. Ее можно поэтому воспринимать и как аллюзию на мотив противостояния с языческими богами, которые защищали свои владения и с которыми Христу пришлось сразиться¹³⁶.

Доминирующее в «раннем христианстве» викингов восприятие Христа в качестве могучего конунга предрасполагало к возникновению сюжета о борьбе Христа и Тора: поскольку для конунга, военного вождя, было не только естественно, но и обязательно активное участие в военных акциях — набегах, сражениях и т.п.¹³⁷, Христу, как могущественному правителю, надлежало вступить в борьбу, чтобы утвердить свою власть. Эта борьба могла носить характер как военного столкновения, так и состязания¹³⁸. И если существование мотива военного столкновения Христа и языческих богов, прежде всего Тора, практически не находит подтверждения в памятниках древнескандинавской письменности, то состязание, как указывают приведенные выше материалы, воплотилось в соответствующем устно-традиционном мотиве, отголоски которого — в виде ряда сюжетов, — сопровождаемые христианскими «комментариями», дошли до нас в сагах и в скальдических стихах.

¹³⁴ Skj. VI. S. 144.

¹³⁵ Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. С. 588–589.

¹³⁶ Edsman C.-M. Vikingar och Vite Krist.

¹³⁷ Ср. негативное отношение к «миролюбивому» конунгу Эгилю сыну Ауна Старого, который «не любил воевать и сидел мирно дома» и в результате потерпел поражение от раба и вынужден был бежать из своей страны (Сага об Инглингах, XXVI // *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. С. 25–26).

¹³⁸ Этот сюжет получил чрезвычайно широкое распространение в древнеисландской литературе в форме состязания в мудрости и знаниях в мифологических песнях (например, «Речи Вафтруднира») и в жанре перебранки как в мифологических песнях, так и в эпосе и сагах («Песнь о Харбарде», «Перебранка Локи» и др.). См.: Матюшина И.Г. Перебранка в древнегерманской словесности. М., 2011.

- Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов / Пер. с лат., ст., примеч., библиогр. и указатели В.В. Эрлихмана. СПб., 2001.
- Бусыгин А.* Кто первым проповедовал норвежцами и исландцам «Белого Христа»? // *Высы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон*. М., 2011. С. 59–65.
- Глазырина Г.В.* Сага об Ингваре Путешественнике. Текст, перевод, комментарий. М., 2002 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы).
- Глазырина Г.В.* Язычники и христиане в Исландии накануне официального крещения страны // *ВЕДС. XIX: Политические институты и верховная власть*. М., 2007. С. 46–50.
- Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 2000.
- Данилов А.С.* Синкретизм цветowych и мифопоэтических признаков в семантике цветообозначений эддической поэзии. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2008.
- Дубов И.В., Добровольский И.В., Кузьменко Ю.К.* Граффити на восточных монетах. Л., 1991.
- Житие св. Ангария* / Пер. В.В. Рыбакова // *Из ранней истории шведского народа и государства: первые описания и законы* / Под ред. А.А. Сванидзе. М., 1999. С. 21–55.
- Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / Пер. Н. Велихановой. Баку, 1986.
- Картамышева Е.П.* Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // *ВЕДС. XIV: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии*. М., 2002. С. 91–96.
- Крыласова Н.Б.* Подвеска со знаком Рюриковичей из Рождественского могильника // *Российская археология*. 1995. № 2. С. 192–197.
- Кузенков П.В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // *ДГ. 2000 год: Проблемы источниковедения*. М., 2003. С. 5–172.
- Матюшина И.Г.* Перебранка в древнегерманской словесности. М., 2011.
- Мельникова Е.А.* Византия и христианизация Скандинавии // *Сборник статей памяти профессора Игоря Сергеевича Чичурова*. М., 2011. С. 211–225.
- Мельникова Е.А.* Заложники и клятвы: процедура заключения договоров с норманнами // *Именослов. История языка. История культуры* / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. М., 2012. С. 113–183.
- Мельникова Е.А.* Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.
- Мельникова Е.А.* Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы).
- Мельникова Е.А.* Укрощение неукротимых: договоры с норманнами как способ их интеграции в инокультурных обществах // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2008. № 32. С. 12–26.

- Молчанов А.А.* Подвески со знаками Рюриковичей и происхождение древнерусской буллы // ВИД. 1976. Вып. 7. С. 69–91.
- Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001.
- Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свердлова; под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996.
- Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М., 2002.
- Сага о Ньяле // Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 441–749.
- Сага об Эгиле / Пер. С.С. Масловой-Лошанской и В.В. Кошкина // Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 61–252.
- Сага об Эйрике Рыжем / Пер. М.И. Стеблин-Каменского // Исландские саги / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. I. С. 473–500.
- Снорри Стурлусон.* Круг Земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Abram Chr.* Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. PhD Diss. Cambridge, 2003.
- Achen H. von.* Den tidlige middelalderens krusifikser i Skandinavia. Hvitekrist som en ny och større Odin // Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge / Udg. H.-E. Lundén. Oslo, 1995. S. 267–300.
- Adam Bremensis.* Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum / Red. B. Schmeidler. 3 Aufl. Hannover; Leipzig, 1917.
- The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition / Ed. by D. Dumville and S. Keynes. Cambridge, 1986. Vol. III: MS A / Ed. by J.M. Bately.
- Annales Bertiniani / Ed. G. Waitz // MGH. SS. Hannover, 1883. T. 5.
- Annales Fuldensis / Ed. Fr. Kurze // MGH. SS. Hannover, 1909. T. 7.
- Annales regni Francorum // Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters / Hrsg. R. Buchner. Berlin, 1956. Bd. V.
- Annales Vedastini / Ed. B. vom Simson // MGH. SS. Hannover, 1909. T. 12.
- Asser's Life of King Alfred together with the Annals of Saint Neots erroneously ascribed to Asser / Ed. by W.H. Stevenson. Oxford, 1904.
- Aulén G.* Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of Idea of Atonement. New York, 1983.
- Bagge S.* A Hero between Paganism and Christianity: Håkon the Good in Memory and History // Poetik und Gedächtnis: Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag / Hrsg. K. Hoff et al. Berlin; Bern, 2004. P. 185–207.
- Beda Venerabilis.* Historia ecclesiastica gentis anglorum // *Beda Venerabilis.* Opera historica. Vaduz, 1964. Vol. I.
- Beskow P.* Runor och liturgy // Nordens kristnande i europeiskt perspektiv: Tre uppsatser / Udg. P. Beskow, R. Staats. Skara, 1994. S. 16–36.

- Beskow P. Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church.* Uppsala, 1962.
- Birkeli F. Norske steinkors i tidlig middelalder: Et bidrag til belysning av overgangen fra norrøn religion til kristendom.* Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. kl. n.s. 10. Oslo, 1973.
- Bohn J. Der Poeta Saxo in der historiographischen Tradition des 8.–10. Jahrhunderts.* Frankfurt, 1965.
- Brennu-Njáls saga / Einar Ól. Sveinsson gaf út (ÍF. XII).* Reykjavík, 1954.
- Brink S. New Perspectives on the Christianization of Scandinavia and the Organization of the Early Church // Scandinavia and Europe 800–1350: Contact, Conflict and Co-Existence / Ed. J. Adams and K. Holman. Turnhout, 2004. P. 163–175.*
- Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo / E rec. Io. Iac. Reiskii. Bonnae, 1829. T. I.*
- Coupland S. From Poachers to Gamekeepers: Scandinavian Warlords and Carolingian Kings // Early Medieval Europe. 1998. Vol. 7. № 1. P. 85–114.*
- Den norsk-islandske Skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. B: Rettet text. København, 1973. B. I: 800–1200.*
- Edda Snorra Sturlusonar. Navnaþulur ok skáldatal / Guðni Jónsson gaf út. Aukureyri, 1954: <<http://www.heimskringla.no/wiki/Sk%C3%A1ldskaparm%C3%A1ll>>.*
- Edsman C.-M. Vikingar och Vite Krist: Om religionsskiftet i Norden // Saga och sed. 1991. S. 37–49.*
- Edwards D. Christian and Pagan References in Eleventh-Century Norse Poetry: The Case of Arnórr jarlaskáld // Saga-Book of the Viking Society. 1982–1985. Vol. 21. P. 34–53.*
- Egils saga Skallagrímssonar / Sigurður Nordal gaf út (ÍF. II).* Reykjavík, 1933.
- Einar Ól. Sveinsson. Um Njálu.* Reykjavík, 1933.
- Eiríks saga rauða // ÍF. Reykjavík, 1935. B. IV / Einar Óle Sveinsson og Matthías Þórðarson gáfu út.*
- Fidjestøl B. The Contribution of Scaldic Studies // Viking Revaluations. Viking Society Centenary Symposium 14–15 May 1992 / Ed. A. Faulkes and R. Perkins. London, 1993. P. 11–120.*
- Foote P. Historical Studies: Conversion Moment and Conversion Period // Viking Revaluations. Viking Society centenary symposium 14–15 May 1992, London / Ed. A. Faulkes and R. Perkins. London, 1993. P. 137–144.*
- Friðriksson A. Viking Burial Practices in Iceland // Kuml og haugfé ór heiðnum sið á Íslandi / Kristján Eldjárn gaf út. Reykjavík, 2000. Bls. 549–610.*
- Fuglesang S.H. Crucifixion Iconography in Viking Scandinavia // Proceedings of the 8th Viking Congress / H. Bekker-Nielsen et al. Odense, 1981. P. 73–94.*

- Gamal norsk homiliebok: Cod. AM 619 4^o / Udg. G. Indrebø. Oslo, 1931.
- Gräslund A.-S.* Kristnandet ur ett kvinnoperspektiv // Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1996. S. 313–334.
- Gräslund A.-S.* Pagan and Christian in the Age of Conversion // Proceedings of the Tenth Viking Congress — Larkollen, Norway 1985 / Ed. J.E. Knirk. Oslo, 1987 (Universitetets Oldsaksamlings skrifter, ny rekke, 9). P. 81–94.
- Gräslund A.-S.* Tor eller Vite Krist? Några reflektioner med anledning av Lungåshammaren // Västergötlands fornminnesföreningens tidskrift. Lund, 1983.
- Hákonar saga góða // *Snorri Sturluson*. Heimskringla / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (Íslenzk fornrit, XXVI). Reykjavík, 1941.
- Hallfreðar saga vandræðaskálds // Íslenzk fornrit. Reykjavík, 1939. B. VIII / Einar Óle Sveinsson gaf út.
- Hammarberg I., Rispling G.* Graffiter på vikingatida mynt // Hikuin. 1985. B. 11. S. 63–78.
- Hultgård A.* Old Scandinavian and Christian Eschatology // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place Names / Ed. Tore Ahlbäck. Åbo, 1991. P. 344–357.
- Hultgård A.* Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion // Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1992. P. 49–103.
- Hyenstrand Å.* "...bättre än han förtjänade": En parentes om runstenar // *Tor*. 1972–1973. B. 15. S. 180–190.
- Íslendingabók // Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gaf út (ÍF, 1). Reykjavík, 1968.
- Jankuhn H.* Karl der Grosse und der Norden // Karl der Große: Lebenswerk und Nachleben. Düsseldorf, 1967. Bd. I. S. 699–707.
- Jesch J.* Knútr in poetry and history // International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber / Ed. M. Dallapiazza et al. Trieste, 2000. P. 243–256.
- Jesch J.* Scandinavians and «Cultural Paganism» in late Anglo-Saxon England // The Christian Tradition in Anglo-Saxon England: Approaches to Current Scholarship and Teaching / Ed. by P. Cavill. Cambridge, 2004. P. 55–68.
- Kristni saga // Biskupa sögur / Ritstjóri Jónas Kristjánsson et al. (ÍF, XV). Reykjavík, 2003.
- Landnámabók // Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gaf út (ÍF, 1). Reykjavík, 1968.
- Levine R.* Baptizing Pirates: *Argumenta* and *Fabula* in Norman Historia // *Medievistik*. 1991. № 4. P. 157–178.
- Liebermann F.* Die Gesetze der Angelsaxen. Halle a. Saale, 1903. Bd. I.
- Lindow J.* Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. Oxford, 2001.
- Ljungberg H.* Röde orm och Vite Krist. Stockholm, 1980.
- Lynch J.H.* Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England. Ithaca; London, 1998.

- Marie: Le culte de la Vierge dans la société médiévale / Ed. D. Iogna-Prat et al. Paris, 1996.
- Marold E.* Das Gottesbild der Christlichen Skaldik // The Sixth International Saga Conference 28.7 — 2.8.1985: Workshop Papers. Copenhagen, 1985. S. 748–749.
- Marold E.* Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte // Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme / Hrsg. H. Beck et al. Berlin, 1992. S. 689–690.
- Melnikova E.* The Eastern World of the Vikings. Gothenburg, 1996.
- Melnikova E.* Varangians and the Advance of Christianity to Rus in the Ninth and Tenth Centuries // Från Byzans till Norden: Östliga kyrkoinfluenser under vikingatid och tidig medeltid / Red. H. Jansson. Malmö, 2005. P. 119–124.
- Möller H.* Mentalitet och kristnande: Reflexioner kring ett tvärvetenskapligt studium — exemplet Jämtland // Jämtlands kristnande / Udg. S. Brink. Uppsala, 1996. P. 189–199.
- Mundal E.* Prima signatio // The Oxford Dictionary of the Middle Ages. Oxford, 2010. P. 1357–1358.
- Notker Balbulus.* Gesta Caroli Magni / Ed. H.F. Haefele // MGH. SS rerum germanicarum. Nova Series, 12. Berlin, 1957.
- Óláfs saga helga // *Snorri Sturluson.* Heimskringla / Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (ÍF, XXVIII). Reykjavík, 1951.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Ólafur Halldorsson gaf út (Editiones Arnamagnæana, A 1–3). Copenhagen. 1958–2000. B. I–III.
- Poetae Saxonis Vita Caroli magni // Monumenta Carolina / Ed. Ph. Jaffé (Bibliotheca rerum germanicarum, 4). Berlin, 1967.
- Rimbert.* Vita Anskarii / Ed. G. Waitz // MGH. SS rerum germanicarum. Hannover, 1884. T. 55.
- Russel J.C.* Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation. New York; Oxford, 1994.
- Russel P.* The ‘Conversion Verse’ of Hallfreðr vandræðaskáld // Maal og Minne. 2002. № 1. P. 15–37.
- Sandholm Å.* Primsigningsriter under nordisk Medeltid. Åbo, 1965.
- Sanmark A.* Power and Conversion: A Comparative Study of Christianization in Scandinavia. Uppsala, 2004.
- Sawyer B.* Scandinavian Conversion Histories // The Christianization of Scandinavia: Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4–9 August 1985 / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. Alingsås, 1987. P. 88–110.
- Sawyer B.* The Viking-Age Rune-Stones: Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia. Oxford, 2000.
- Sawyer B.* Women and the Conversion of Scandinavia // Frauen in Spätantike und Frühmittelalter / Hrsg. W. Affeldt. Sigmaringen, 1990. P. 263–281.
- Schach P.* The Theme of the Reluctant Christian in the Icelandic Sagas // Journal of English and Germanic Philology. 1982. Vol. 81/2. P. 186–203.

- Segelberg E.* «God Help his Soul» // *Ex orbe religionum* / Udg. C.J. Bleeker et al. Leiden, 1972. P. 161–176.
- Snorri Sturluson.* Edda. Skáldskaparmál / Ed. A. Faulkes. London, 1998.
- Staats R.* Missionsgeschichte Nordeuropas: Eine geistesgeschichtliche Einführung // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts / Hrsg. von M. Müller-Wille. Stuttgart, 1997. Bd. I. S. 9–33.
- Steinsland G.* The Change of Religion in the Nordic Countries — a Confrontation between Two Living Religions // *Collegium mediaevale*. 1990. Vol. 3/2. P. 124–135.
- Strömbäck D.* The Conversion of Iceland. A Survey. London, 1975.
- Sullivan R.E.* The Carolingian Missionary and the Pagan // *Speculum*. 1953. Vol. 28. P. 705–740.
- Sullivan R.E.* Carolingian Missionary Theories // *The Catholic Historical Review*. 1956. Vol. XLII/3. P. 273–295.
- Sveinbjörn Rafnsson.* Um kristniðöðspættina // *Gripla*. Reykjavík, 1977. B. 2. Bl. 19–31.
- Tveito O.* Kvite Krist: En analyse af Gudsildet i elder norrøn skaldedigtning. Oslo, 2002.
- Williams H.* Runstenstexternas teologi // *Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv* / Udg. B. Nilsson. Uppsala, 1996. P. 291–312.
- Vita Ottonis auctore Ebonis* // *MGH. SS.* 1856. T. XII. S. 822–881.
- Wood I.* Christians and Pagans in Ninth Century Scandinavia // *The Christianization of Scandinavia: Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden, 4–9 August 1985* / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. Alingsås, 1987. P. 36–67.

Elena Melnikova

CHRISTIANITY OF THE VIKINGS
IN OLD SCANDINAVIAN ORAL TRADITION
AND IN THE CONTEMPORARY EVIDENCE

Christian notions of newly converted Scandinavians were extremely vague in the ninth and tenth centuries and concerned mostly the ritual sphere and not dogmatic one. On the one hand, missionaries themselves strived to simplify as much as possible Christian dogmas to be apprehended by the neophytes. Their primary goal was to inculcate monotheism which was achieved by the representation of Christ as the single Christian God. On the other hand, Scandinavians more easily accepted notions that could have been correlated in this or that way with heathen (mythological) concepts and interpreted within the context of traditional beliefs. In the sources of the tenth and eleventh centuries Christ is represented as a mighty konung who confers earthly rulers

with good luck, victories, peace and fruitful years, the warden of people, Rome, Byzantium and Rus', the creator of earth and heaven, the master of paradise. Specifically Christian notions of salvation and redemption, crucial for Christology, left no traces in early texts. The struggle of heathenism and Christianity was comprehended as confrontation of Thor, the defender of gods and men, and Christ, and this confrontation was reflected in many saga episodes of the demolition of Thor's statues by Christian rulers and in constant opposition of Thor and Christ. It is possible that together with tenth century poems glorifying Thor there existed also a tradition about his combat with Christ.

Key words: Vikings, Christianity, paganism, Christ, Thor.

О ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВАХ В ПВЛ*

Статья анализирует мотивы начального летописания, связанные с фольклорными сюжетами: рассказ о белгородском киселе, связанный с сюжетом «убийства стариков» в славянской традиции, повествование о восстании волхвов, восходящее к мотивам богомильской дуалистической антропологии.

Ключевые слова: летописание, фольклор, культ предков, богомильство, дуалистические легенды.

Представления о фольклорных истоках многих сюжетов начального летописания, в первую очередь — «сказаний о первых русских князьях», давно стали общим местом историографии. При этом обращение к фольклорному материалу сводится, как правило, к поиску аналогий среди разновременных и часто разноэтничных фольклорных мотивов. Реже исследования опираются на реконструкции — лингвистические и, тем более, фольклористические.

Традиционным стало обращение к образу Кия, имя которого может восходить к обозначению праславянского культурного героя, кузнеца и пахаря (в лингво-семиотических реконструкциях В.В. Иванова и В.Н. Топорова); мотив Кия — перевозчика и основателя города у перевоза, очевидно, восходит к праславянскому эпическому фонду (Ю.И. Смирнов). Летописный сюжет, полемизирующий с мотивом первопоселенца-первозчика и представляющий Кия давно умершим князем, совершившим успешный поход на Царьград, является конструкцией летописца, призванной обосновать легитимность династии Олега/Игоря, захватившей *выморочный город*¹.

Специальная полемика развернулась вокруг летописного предания о *белгородском киселе*, фольклорные основы которого до последнего

* Статья написана в рамках работы над проектом «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» по программе Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

¹ *Петрухин В.Я.* Пространство и время киевской легенды // ДГ. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2009. С. 381–395.

времени не подвергались сомнению². В.М. Рычка³ справедливо отклонил предложенную недавно В.В. Долговым рационализирующую трактовку предания, согласно которой некий старец действительно посоветовал белгородцам поставить кадь с киселем в колодец, чтобы показать бездонный источник пищи («кормлю от землѣ») послам осадивших город печенегов. В.М. Рычка предположил, отрицая «историчизм» В.В. Долгова, книжные истоки сюжета, напомнив о параллели из «Истории» Геродота (1. 21–22): милетский тиран Фрасибул велел снести все запасы городского хлеба на площадь и устроить показательный пир перед посольством врагов — лидийцев.

Конечно, предполагать знакомство составителей летописи с «Историей» Геродота оснований нет. Зато есть основания обратиться к архаическому славянскому фольклору. Эти основания дает мотив некоего старца, который не был на вече, решившем сдать город печенегам, чтобы избежать голодной смерти. Его хитроумный совет спас белгородцев. Внезапное появление спасителя-старца известно славянским преданиям об избавлении от голодной смерти: в варианте, записанном в Галиции, трехлетний голод заставляет молодого царя приказать избавиться от лишних ртов — стариков. Ослушавшаяся приказа семья смогла спастись, благодаря мудрому совету спрятанного ею старца — тот велел добыть зерно для посева из соломы, которой была крыта крыша. Образумившийся царь с тех пор слушал советов мудреца и держал его у трона. Н.Н. Велецкая, исследовавшая этот распространенный сюжет, пришла, следуя стереотипам «исторической школы», к парадоксальному выводу о том, что он свидетельствует о существовавшем в славянской архаике обычае убивать стариков, хотя прямо противоположный смысл этих этиологических преданий (происхождение почитания предков) был ей известен⁴. К этому же обычаю Н.Н. Велецкая склонна была «исто-

² Ср., помимо комментариев к ПВЛ под 997 г., раздел Д.С. Лихачева в кн.: Русское народное поэтическое творчество. М.; Л., 1953. Т. 1. С. 162–163. Летописный текст включен в том «Народная проза» в издании: Библиотека русского фольклора. М., 1992.

³ Рычка В. Летописное сказание о «Белгородском киселе» // *Ruthenica*. 2006. Т. V. С. 236–238.

⁴ Ср. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 44; Зеленин Д.К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // *Он же*. Избранные статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 116; из последних работ, учитывающих общеславянский материал: Раденкович Л. Укрытие стариков как элемент обрядов перехода (на материале преданий об убийстве стариков) // *Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и мат-лы*. М., 2009. С. 107–112.

рически» возводить и все календарные ритуалы с уничтожением календарных чучел (Масленицы, Ярилы, Костромы и т.п.). Эта историографическая традиция вдохновляла исследователей славянского язычества на реконструкцию обычая человеческих жертвоприношений в славянской «двоеверной» среде вплоть до XIII в.⁵

Кульг предков, гипертрофированный в славянской дохристианской и фольклорной традиции⁶, не дает никаких оснований для предположения об этих кровавых оргиях. В летописи не могло быть речи о ритуальном почитании предков, но само блюдо, которое велел приготовить хитроумный белгородский старец, — кисель — в славянской традиции непосредственно связано как с поминанием предков, так и с ритуалами, обеспечивающими урожай (кормление Мороза и т.п.)⁷.

Сложное взаимодействие книжной и устной традиции обнаруживается в летописных рассказах о «языческих» волхвах. Это относится в первую очередь к повествованию о «восстании волхвов», двигавшихся с толпой сторонников от Ярославля к Белоозеру, под 1071 г.⁸ Здесь обнаруживается и «первый русский фольклорист» Ян Вышатич, который пересказывает, по признанию летописца, услышанное им в разных концах Русской земли. Возможно, ему принадлежит и рассказ о кровавых ритуалах, совершаемых волхвами во время голода в Поволжье: те обвиняли в колдовстве «лучших жен» на погостах (где скапливались запасы продовольствия), разрубали их тела, извлекая из них съестные припасы («любо жито, любо ры-

⁵ Русапова И.П., Тимоцук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.

Текст о мудром старике, посоветовавшем обмолотить солому, покрывающую крышу, был записан в Минской обл. в 2006 г.: спасенный от голода народ отменил обычай оставлять стариков в лесу (текст указан О.В. Беловой). В средневековом «фольклоре» распоряжение об убийстве стариков приписывается во французском фавлье самому Соломону, который убеждается в мудрости старцев — способности разрешить его хитроумные задачи (см. *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. М.; СПб., 2001. С. 126). В итальянской христианской легенде обычной убийства стариков на Сардинии прекращает сам Иисус Христос, под видом странника обязующийся работать на сыновей до тех пор, пока будет жить их отец (Христианские легенды Западной Европы / Сост. А. Джанумов. М., 2005. С. 111–118).

⁶ Ср.: *Протт В.Я.* Русские аграрные праздники. М., 2000; *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 249–252.

⁷ См.: *Славянские древности*. М., 1999. Т. 2. С. 496–497.

⁸ *Повесть временных лет* / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Сverdлова; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. (Далее — ПВЛ.) С. 76–77.

бу»). Традиционно этот ритуал объяснялся из мордовского обычая, литературное описание которого дал П.И. Мельников-Печерский: мордовские женщины приносили в мешках за спиной на праздник в честь богов припасы, которые у них принимали жрецы, покаявая ножом их в обнаженные спины⁹. Эта разительная параллель способствовала распространению в историографии представлений о том, что идеология волхвов, включая дуалистический миф о сотворении человека, основывалась на финской мифологии, «подновленной богомилством»¹⁰ — благо, само «восстание» происходило в поволжских землях ассимилируемых русскими финских племен мери и веси. На современную историографию воздействовала и упомянутая концепция Н.Н. Велецкой¹¹; доходило до того, что убийства обвиненных в неурожае интерпретировались как ритуальные убийства стариков («старой чади») и т.д.

М.Ю. Брайчевский, видевший в восстании волхвов чуть ли не крестьянскую войну 1069–1071 гг. и учитывавший вероятное влияние «павликианства и богомилства» на идеологию волхвов, исходил в интерпретации летописного текста из его «фольклорности», т.е. из того, что летописец точно передает слова волхвов, так же точно пересказанные Яном. М.Ю. Брайчевский усматривает прямую связь между восстанием 1068 г. в Киеве и событиями 1071 г. в Поволжье¹². В летописном контексте, однако, очевидны иные ассоциации: темы половецких набегов и распри киевских князей с Всеславом Полоцким продолжают (под 1071 г.), и к этим темам присовокупляется рассказ о прельщенном бесом волхве, явившемся в Киев. Он явился с эсхатологическим пророчеством: «на пятое лѣто Днѣпру потещи вспясть и землямъ преступати на ина мѣста, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскѣй на Гречьской». Сам эсхатологический мотив напоминает об угрозе восставших в 1068 г. киевлян: если изгнанный ими Изяслав приведет в Киев польское войско, они, «зажегше град свой», ступят «в Гречьску землю»;

⁹ Мельников П.И. (Печерский А.). Очерки мордвы. Саранск, 1981. Ср.: ПВЛ. С. 498.

¹⁰ Веселовский А.Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009. С. 332.

¹¹ См. обзор: Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб., 2008. С. 94–120.

¹² Брайчевский М.Ю. Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1985. Вып. 9. С. 48–60.

«невѣгласи» слушали волхва, «вѣрнии же смеяхуться»¹³. Тот волхв сгинул «без вести», но у летописца был повод для пространного изложения полемики Яна с волхвами в Поволжье и описания судебной расправы над ними.

Возмущенный кровавыми расправами волхвов, Ян Вышатич принял допрашивать их, но волхвы готовы были повторить ритуал перед Яном, чтобы доказать, что тела умерщвляемых содержат утаенное «обилье». Ян настаивал на канонической антропологии — «створилъ Богъ челоувѣка от землѣ». Волхвы же верили, что человек создан из ветоши, которой Господь вытирался в «мовнице» и бросил ее на землю во власть «сотоны»: из нее сатана (после спора с Богом) создает человека, Бог же вдыхает в тело душу. Волхвы признаются, что их бог — «Антихрест», пребывающий в бездне. Перед расправой Ян успевает поведать волхвам сюжет о низвержении Богом восставшего ангела с небес в бездну — он и стал «антихрестом». М.Ю. Браичевский, буквально воспринимающий этот текст как отражение речи волхвов, усмотрел в их мировоззрении воздействие дуалистических ересей, а не язычества — ведь имени языческого божества волхвы не упомянули. Это соображение может считаться основательным, ибо имя «языческого» творца (Чам-паз) упоминается в сходном с «волховским» мордовском мифе, приводимом тем же П.И. Мельниковым-Печерским: Шайтан похищает полотенце Бога, обтирает им созданного человека, благодаря чему тот становится подобием Божьим, но оживить творение Шайтан не мог и принялся спорить с Богом о власти над человеком — Господь уступил ему власть над телом¹⁴. Проблемой остается то, насколько адекватно летописец передавал рассказ Яна, не следуя каноническим установкам разоблачения волхвов и иноверия, и насколько адекватно передано содержание мордовских мифов в романтическом изложении П.И. Мельникова-Печерского.

Дело в том, что параллели летописному рассказу, однако, не сводятся к финской традиции. В еврейской версии Александрии рас-

¹³ ПВЛ. С. 75. Ср. сближение Греции и Руси в христианизированной скандинавской традиции: *Успенский Ф.Б.* Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 286–289.

¹⁴ *Мельников П.И. (Печерский А.).* Очерки мордвы. С. 54. Имя Шайтан (христ. Сатана) заимствовано из исламской традиции, но дуалистический сюжет творения человека не связан с исламом: в Коране (Сура 15. 26–39) Сатана (Иблис) восстает против Всевышнего, отказавшись поклониться Адаму (см. ниже об источнике сюжета — иудейском мидраше).

сказывается, как Александр уничтожил войско женщин в земле *Клила*, лишь одну старуху не удалось убить: пленив ее, обнаружили «у нее на шее кожаный мешок, наполненный чарами»; разрезав кожу, они нашли девять зерен перца, девять головок чеснока, девять змеиных голов и голов рыбы и т.п. Колдунья порвала цепи и, перебив стражу, бежала. Царь же велел обыскать мертвых воительниц и под платьями их нашли головы змей¹⁵. Сюжеты «еврейской Александрии» использованы в ПВЛ (ипатьевская редакция) — это рассказ о встрече Александра с иерусалимским первосвященником¹⁶.

Существенным для сотворения человека в русской фольклорной традиции оказывается пот божества. На функции этих выделений в ритуале обратил внимание еще один из первых русских этнографов И. Прыжов¹⁷: присушки ради (то есть для власти над телом) требовалось собрать в бане ветошью пот, выжав его на хлеб и произнося заговор с поминанием «Сатаны Сатановича». Таким образом, участие финского культурного компонента в сложении традиции, донесенной летописью, представляется не настолько очевидным, насколько казалось читателям П.И. Мельникова-Печерского.

Другое дело — богомильский дуализм. Очевидным его воздействием на летописную традицию может считаться включение мотива с «Сотонаилом» в летописный катехизис — «Речь Философа»: в близкий к каноническому текст Шестоднева после описания четвертого дня творения (небесные светила) включен мотив восстания сатаны: «Видѣвъ же первый ангель, старѣйшина чину ангелску, помысли въ себе, рекъ: «Сниду на землю, и преиму землю, и буду подобень Богу, и поставлю престоль свой на облацѣх сѣверьскихъ. И ту абѣ сверже и с небесе, и по немъ падоша иже бѣша подь нимъ, чинъ десятый. Бѣ же имя противнику *Сотонаилъ* (ср. *сотону* в рассказе волхвов. — *В.П.*), в него же мѣсто постави стрѣйшину Михаила»¹⁸. Тема архангела Михаила имеет продолжение в ПВЛ

¹⁵ *Гаркави А.Я.* Неизданная версия романа об Александре Македонском // Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада. М., 2000. С. 259–260. Показательно, что уже у ранних экзегетов (Тертуллиан) именно падшие ангелы — «Сыны Божию» научили земных женщин колдовству (см. *Рассел Дж.Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001. С. 88).

¹⁶ Ср.: ПВЛ. С. 121–122, коммент. с. 539; *Гаркави А.Я.* Неизданная версия. С. 237–240.

¹⁷ *Прыжов И.Г.* Двадцать шесть московских дур и дураков. М., 2008. С. 177; ср.: Славянские древности. Т. 4. С. 198–219; *Крипичная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004. С. 78, 93.

¹⁸ ПВЛ. С. 40–41.

в контексте завершающего сюжета об ангелах — покровителях людей и народов: показательно, что летопись повествует при этом, что архангел «со дьяволом тѣла ради Моисиева противяся, на князь же перьский свободы ради людьски противяся»¹⁹. Мотив борьбы с дьяволом за тело почившего пророка Моисея восходит к «Житию пророка Моисея», включенному в Толковую Палею²⁰; мотив «персидского князя», покушающегося на свободу людей, продолжает тему Александрии.

Сюжет падения сатаны — по преимуществу апокрифический, но и внутри апокрифической книжности к этому сюжету не было единого отношения, как не был этот сюжет разработан и канонически: в ПВЛ он отнесен к четвертому дню творения — творения светил, что в библейской традиции увязывалось с мотивом Книги Исаяи (14, 12–15), где вавилонский царь сравнивается с Денницей-Люцифером — он рассчитывал поставить престол «выше звезд Божьих», но разбился о землю. Однако более определенно падение сатаны относится к шестому дню творения, ибо главная цель его противостояния Творцу — человек, к которому сатана испытывает чувство зависти. Этот мотив также присутствует в «Речи Философа»: Господь повелевает Адаму дать имена «скотомъ и птицамъ <...> звѣремъ и гадомъ, и самѣма ангель повѣда имяна. <...> Видѣвъ же дьяволь, яко почти Богъ челоуѣка, възавидѣвъ ему...»²¹. Сатана превращается в змею и соблазняет Еву. Мотив зависти и превращения в змея отсутствует в каноническом тексте Книги Бытия, но в Толковой Палее этот мотив получает характерную редакцию: Бог приводит к Адаму всех тварей, и дьявол видит «чюдо страшно и дивно: Адаму, яко Богу стоящу, а Бога, акы слугу, приводяща. И видѣ Дьявол почтена чѣловека Богомъ, и позавидѣ» и т.д.²²

Падение сатаны, позавидовавшего человеку, — распространенный в библейской традиции сюжет, восходящий к иудейскому мидрашу: Господь велит ангелам поклониться Адаму, но сатана отказывается поклониться твари, созданной из праха земного²³.

¹⁹ ПВЛ. С. 123.

²⁰ БЛДР. СПб., 1999. Т. 3. С. 148.

²¹ ПВЛ. С. 41.

²² *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. LVII. С. 894.

²³ *Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002. С. 119–120; *Белова О., Петрухин В.* «И поклонисяси вси Адаму...»: Версии дуалистической антропологии // *Искусство & идеология.* София, 2012. С. 598–605.

Дуалистический сюжет с Сотонаилом в «Шестодневе» ПВЛ также восходит к Толковой палее²⁴, те же сюжеты использовал компилятивный Хронограф по Великому изложению — один из источников начальной летописи.

Соотношение подобных распространенных сюжетов с фольклором и дуалистическими ересями (богомильством) нуждается в дальнейшем исследовании. В.В. Мильков²⁵, скептически относящийся к традиционным со времен А.Н. Веселовского и В.Ф. Мочульского представлениям о богомильском воздействии на древнерусскую апокрифическую книжность, стремится возродить конструкции мифологов XIX в. А.Н. Афанасьева и Ф.И. Буслаева об автохтонном языческом содержании дуализма волхвов — в Боге дуалистического мифа он видит не библейского Творца, а языческого Рода. Сам этот персонаж, однако, является конструктом древнерусских книжников²⁶, и неверная интерпретация древнерусской терминологии (в духе мифологической школы) множит неязыческие недоразумения: В.В. Мильков (вслед за Ф.И. Буслаевым²⁷) воспринимает слова древнерусского поучения «О вдуновении духа в человека» как языческий космогонический сюжет: «То ти не Родъ, сѣдя на въздуѣ мечет на землю груди и в том рождаются дѣти», понимая под грудями оплодотворяющий дождь²⁸. Между тем в древнерусских поучениях и Толковой Палее «груды» имеют вполне определенный смысл — это груды земли²⁹, противопоставляемые небольшой «персти» праха, из которой Бог сотворил человека, вопреки тому, что «неціи еретицы глаголють от книгъ срачиньскихъ и отъ проклятыхъ болгаръ»³⁰ — русский книжник прямо ссылается здесь на богомильские (болгарские) истоки сюжета.

²⁴ *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палеея. С. 893.

²⁵ *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999. С. 85–110.

²⁶ Ср.: *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 182–196; *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // *Славянский и балканский фольклор: народная демонология.* М., 2000. С. 314–343.

²⁷ См. современное переиздание: *Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006. С. 208.

²⁸ *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. С. 95.

²⁹ *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1977. Вып. 4. С. 144.

³⁰ *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II. С. 97.

- Белова О., Петрухин В.* «И поклонисяся вси Адамоу...»: Версии дуалистической антропогонии // *Искусство & идеология*. София, 2012. С. 598–605.
- Брайчевский М.Ю.* Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // *Генезис и развитие феодализма в России*. Л., 1985. Вып. 9.
- Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006.
- Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II.
- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. М.; СПб., 2001.
- Веселовский А.Н.* Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009.
- Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // *ТОДРЛ*. Т. LVII. СПб., 2006. С. 981–915.
- Гаркави А.Я.* Неизданная версия романа об Александре Македонском // *Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада*. М., 2000. С. 213–266.
- Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.
- Зеленин Д.К.* Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // *Он же*. Избранные статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 111–144.
- Карпов А.В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб., 2008.
- Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Криничная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004.
- Мельников П.И. (Печерский А.)*. Очерки мордвы. Саранск, 1981.
- Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999.
- Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // *Славянский и балканский фольклор: народная демонология*. М., 2000. С. 314–343.
- Петрухин В.Я.* Пространство и время киевской легенды // *ДГ*. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2009. С. 381–395.
- Протп В.Я.* Русские аграрные праздники. М., 2000.
- Прыжов И.Г.* Двадцать шесть московских дур и дураков. М., 2008.
- Раденкович Л.* Укрытие стариков как элемент обрядов перехода (на материале преданий об убиении стариков) // *Переходы. Перемены. Превращения*. Балканские чтения 10. Тезисы и мат-лы. М., 2009. С.107–112.
- Рассел Дж.Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001.
- Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993.

Рычка В. Летописное сказание о «Белгородском киселе» // *Ruthenica*. 2006. Т. V. С. 236–238.

Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.

Христианские легенды Западной Европы / Сост. А. Джанумов. М., 2005.

Vladimir Petruhin

ON FOLKLORE MOTIFS IN THE PRIMARY CHRONICLE

The motifs of the Primary Chronicle connected with folklore topics are analyzed in the article: the tale of Belgorod kissel, connected with the topic of killing of the old men in the Slavic tradition, story on the uprising of the *volkhvy*, going back to Bogomil dualistic beliefs.

Key words: annalistic writing, folklore, cult of ancestors, Bogomilism, dualistic legends.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКИХ КНЯЗЕЙ ОТ РЮРИКА: УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ ИЛИ ЛЕТОПИСНАЯ КОНСТРУКЦИЯ?

В статье рассматриваются известия летописей о смерти Рюрика и происхождении Игоря. Анализируются сведения источников и аргументы историографии за и против реального происхождения древнерусских князей от Рюрика. Автор приходит к выводу, что сведения о происхождении Игоря от Рюрика существовали в устной традиции в рамках «сказания о Рюрике» уже в конце X в.

Ключевые слова: генеалогия, устная традиция, летописи, Рюриковичи.

Особенности отражения устных преданий о первых русских князьях в летописях, так же, как и конкретная история летописной фиксации отдельных мотивов т.н. «сказания о Рюрике», по-видимому, существовавшего в устной традиции, уже были предметом специального исследования в современной историографии¹. При этом одним из весьма значимых мотивов «биографии правителя» в раннеисторическом повествовании, базирующемся на устных преданиях, является мотив смерти князя. Сопоставляя рассказы о ранних Инглингах в «Саге об Инглингах» Снорри Стурлусона и о первых Рюриковичах в «Повести временных лет» (далее — ПВЛ), Е.А. Мельникова обращает особое внимание на необычность смерти правителя². В самом деле, в «Саге об Инглингах» мотив смерти конунга занимает едва ли не центральное место в «жизнеописании», а зачастую остается даже единственным мотивом, отразившись в скальдических висах, — причем подавляющее большинство этих смертей носит подчеркнуто нетривиальный

¹ Мельникова Е.А. Историческая память в устной и письменной традициях (Повесть временных лет и «Сага об Инглингах») // ДГ. 2001 год: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003. С. 48–92; *Она же*. Рюрик, Синеус и Трувор в древнерусской историографической традиции // ДГ. 1998 год: Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000. С. 143–159; *Она же*. Рюрик и возникновение восточнославянской государственности в представлениях древнерусских летописцев XI — начала XII в. // ДГ. 2005 год: Рюриковичи и российская государственность. М., 2008. С. 47–75.

² Мельникова Е.А. Историческая память. С. 64.

характер³. Из 32 правителей (не считая первых трех, относящихся к скандинавскому пантеону) только шестеро умерли своей смертью и четверо погибли в битвах, т. е. меньше трети от общего числа. При этом смерть одного из Инглингов можно считать естественной с некоторой долей условности (это Аун Старый, который ради продления жизни приносил в жертву своих сыновей и умер после того, как шведы не позволили ему принести в жертву своего последнего сына), а после гибели другого (Оттара) в битве его тело было отдано на растерзание зверям и птицам. Еще в одном случае особо отмечается причина естественной смерти конунга (Олав, которого свела в могилу больная нога). Как подчеркивает Е.А. Мельникова, «смерть правителя наступает в результате неожиданных, необычных, а нередко и позорных обстоятельств»⁴. Думается, впрочем, что особое значение имела не столько отрицательная или положительная семантика обстоятельств смерти, сколько именно ее неординарность. Эта неординарность смерти выделяла правителя из ряда его современников, придавала его судьбе столь же необычный характер, колорит некоей избранности, даже когда смерть оказывалась нелепой или недостойной. Подобные мотивы характерны и для «биографий» первых Рюриковичей — таковы отмечаемые исследовательницей смерти Аскольда и Дира (убитых обманном образом), Олега (умершего от укуса змеи, выползшей из черепа княжеского коня), Игоря (привязанного к деревьям и разорванного надвое), Святослава (убитого печенегами и «удостоившегося» после смерти чаши из черепа)⁵. К этому же ряду можно отнести также смерть Олега Святославича, задавленного трупами лошадей и людей во рву под Овручем, и Ярополка Святославича, обманном образом вызванного к Владимиру и убитого в дверях двумя варягами, поднявшими его мечами под пазухи. Таковы, таким образом, смерти всех правителей-язычников, начиная с Аскольда и Дира. Общим элементом повествований об Инглингах и Рюриковичах является также указание на их могилы. В ПВЛ эти указания как бы подтверждают достоверность рассказа (точно обозначается расположение могил Аскольда и Дира, отмечается наличие могил Олега на Щековице, Игоря у Искоростеня

³ Там же. С. 76–77.

⁴ Там же. С. 77.

⁵ Там же. С. 64–65.

и Олега Святославича у Овруча)⁶. «Сага об Инглингах» ограничивается просто указанием на место захоронения конунга в кургане (или сожжения его трупа) — всего таких указаний 13. Но если предания о смертях первых русских князей, подобно аналогичным преданиям об Инглингах, занимают важное место в их «жизнеописаниях», то совершенно иначе обстоит дело в случае с Рюриком — основателем русской княжеской династии.

Новгородская I летопись, в которой, как известно, отразился Начальный свод 1090-х гг., вообще ничего не сообщает о смерти Рюрика. После известия о принятии Рюриком единой власти после смерти Синеуса и Трувора следуют такие слова: «И роди сынъ, и нарече имя ему Игорь. И възрастьшу же ему, Игорю, и бысть храборъ и мудръ. И бысть у него воевода, именем Олег, муж мудръ и храборъ. И начаста воевати...»⁷. Таким образом, смерть Рюрика в этом тексте не отмечена. В ПВЛ известие о смерти Рюрика помещено под 6387 (879) г. и выглядит так: «Умершю Рюрикови предасть княженъе свое Олгови, от рода ему суца, въдавъ ему сынъ свой на руце, Игоря, бе бо детескъ вельми»⁸. Как уже отмечалось в историографии, составитель ПВЛ счел Олега самостоятельным князем, как бы регентом при ребенке Игоре, поскольку точно знал о княжеском статусе Олега из договора Руси с Византией 911 г., заключенного от имени Олега, «великого князя русского». Летописец подчеркивает родство Олега с Рюриком, поскольку в летописи проводится мысль о том, что законным князем на Руси может быть только представитель Рюрикова рода, и выстраивается единая генеалогия княжеской династии, с которой в той или иной степени связываются сюжеты обо всех остальных князьях. Примечательно, что вторая часть сообщения Начального свода отнесена в ПВЛ к 6411 (903) г. и сопоставлена с известием о женитьбе Игоря на Ольге: «Игореви же възрастьшу, и хожаше по Олзе и слушаша его...». Таким образом, в основе обоих известий «Повести», и под 879, и под 903 г., лежит общий источник. В то же время, если известие о смерти Рюрика и передаче им своего сына и княжения Олегу может быть отнесено к «творчеству» летописца начала XII в., информация о происхождении Игоря от Рюрика

⁶ Там же. С. 65.

⁷ ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 107.

⁸ ПВЛ. С. 14. «Молодь велми» — в Ипатьевской летописи (ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 16).

имеет более ранние истоки. Между тем, в историографии общим местом стало сомнение в реальности этого происхождения и рассмотрение родственной связи между Игорем и Рюриком в качестве искусственной летописной конструкции. Имеются ли для этого веские основания?

Разумеется, сомнения порождает, прежде всего, хронология ПВЛ. Согласно ей, Рюрик умер в 879 г., оставив Игоря малолетним на попечение Олега. Олег княжил 33 года и умер в 6420 (912) г., Игорь женился в 903 г., погиб осенью 944 г. (сентябрьского 6453 г. от Сотворения мира), оставив малолетнего сына Святослава. Следовательно, Игорь погиб, когда ему было не меньше 65 лет, женился в возрасте не менее 25, а родил Святослава после почти 40 лет брака с Ольгой, уже будучи 60-летним. Такая ситуация выглядит столь маловероятной, что позволяет считать эту слишком растянутую во времени генеалогию искусственной. Однако во многом искусственный характер носит, прежде всего, ранняя летописная хронология. В историографии уже было показано, каким образом в ряде случаев составитель ПВЛ рассчитал даты правления первых князей. В первую очередь он опирался на знание общей преемственности «высшей власти» на Руси: Рюрик — Олег — Игорь. С именем князя Олега был связан русско-византийский договор 911 г., имевшийся в распоряжении составителя ПВЛ, — документ с точной датой 2 сентября 6420 г. от Сотворения мира. С именем князя Игоря был связан другой договор — 944 г., дата которого в тексте, доступном летописцу, впрочем, отсутствовала. Договор 911 г. с византийской стороны был заключен от имени византийских императоров Льва VI Философа (Мудрого) и его соправителей, брата Александра и сына Константина VII (Багрянородного), который был венчан на царство еще младенцем 9 июня 911 г., при жизни отца. Лев VI умер 11 мая 912 (6420) г. К этому же году летописец приурочил и смерть Олега. Таким образом, конец правления императора Льва был сопоставлен с концом правления Олега. Та же ситуация сложилась и с хронологией княжения Игоря. Договор 944 г. был заключен при «царях» Романе, Константине и Стефане, т. е. при византийских императорах Романе I Лакапине и его соправителях: зяте Романа, Константине VII Багрянородном, и сыне Романа, Стефане. 16 декабря 944 (6453) г. Роман Лакапин был свергнут с престола. К концу его правления летописец приурочил и смерть Игоря, которую он пометил тем же, 6453 г. Поскольку Игорь, таким образом, правил 33 года, то такой же срок летописец отмерил и правлению Олега. Получалось, что Олег должен был начать править в 879 (6387) г. Так

была определена дата смерти его предшественника — Рюрика⁹. Число 33, кроме того, имело и сакральный, библейский подтекст. Именно столько царствовал в Иерусалиме библейский Давид, таков был срок земной жизни Христа, столько должен был править последний перед концом света царь Михаил, согласно византийскому «Откровению Мефодия Патарского». По апокрифической «Книге Юбилеев» (т.н. «Малое Бытие»), в начале тридцать третьего «юбилея» (под юбилеем подразумевается период в семь седмин, т.е. в 49 лет) Сим, Хам и Иафет разделили землю на три части. Числа 3 и 33 оказывались, таким образом, для начальной части летописного повествования особенно значимыми. Периоды этого 33-летнего ритма оканчивались походами языческой Руси на Византию¹⁰.

В то же время, периоды правления князей в ПВЛ зафиксированы и при общем счете лет мировой истории. Сведения об этом даются в летописной статье под 6360 (852) г., к которому в летописи отнесено начало царствования императора Михаила III: «А от первого лета Михайлова до первого лета Олгова, рускаго князя лет 29; а от первого лета Олгова, понелиже седе в Киеве, до первого лета Игорева лет 31; а от первого лета Игорева до первого лета Святъславля лет 33; а от первого лета Святославля до первого лета Ярополча лет 28»¹¹. Далее счет лет приобретает иной характер: говорится не сколько прошло лет от начала одного княжения до другого, а сколько лет правил тот или иной князь. Так, указывается, что Ярополк правил 8 лет. Как видим, Рюрик в этом перечислении не упомянут вообще. Однако анализ датировок перечня показывает, что время его правления все-таки было учтено летописцем.

И действительно, Ярополк Святославич погиб в 6488 (980) г., а начал княжить в 6481 (973) г., о чем говорится в летописи в статье именно под этим годом, и таким образом срок его правления составляет 8 лет — с 6481 по 6488 г. включительно. Начало княжения Святослава в летописи отнесено к 6454 (946) г. Между 6454 и 6481 гг. прошло 28 лет, если считать и 6454 г., первый год княжения Святослава, и 6481 г., первый год княжения Ярополка. Начало княжения Игоря в летописи отнесено к 6421 (913) г. Период в 33 года охватывает годы, начиная с 6421 и по 6453 включительно,

⁹ Назаренко А.В. Две Руси IX века // Родина. 2002. № 11–12. С. 17.

¹⁰ Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. Древняя Русь. С. 130, 143.

¹¹ ПВЛ. С. 12.

год гибели Игоря. Олег захватил Киев в 6390 (882) г., а умер в 6420 (912) г. Период его киевского правления охватывает, таким образом, 31 год, включая и 6390 г., и 6420 г., год его смерти. Начало правления императора Михаила в ПВЛ датировано 6360 (852) г. Считая от этого года 29 лет получаем 6388, т. е. 880 г. — первый год княжения Олега после смерти Рюрика в 6387 (879) г. Рюрик не упоминается в этом перечислении, поскольку речь здесь идет только о тех русских князьях, которые княжили в Киеве. Но, тем не менее, он очевидным образом подразумевается в этом тексте, поскольку первый год нового княжения, княжения Олега, датируется именно от его смерти.

Среди датировок, связанных с ранней генеалогией, очевидно недостоверной представляется дата женитьбы Игоря и Ольги. Скорее можно предположить, что Игорь мог жениться на сравнительно молодой девушке незадолго до своей гибели, чем представить 40 лет бездетного брака. Это хронологическое указание летописной схемы наиболее уязвимо. Почему летописец приурочил заключение этого брака к 6411 г., т. е. ко времени за 10 лет до начала княжения Игоря, неизвестно. Если же не абсолютизировать эту дату и учитывать условность остальной генеалогической хронологии, то родословная первых поколений Рюрикова рода выглядит хотя и не вполне обычной, но и не абсолютно невероятной. В принципе, ничего удивительного в том, что Игорь мог прожить 65 лет, нет. То, что он мог родить Святослава, когда ему было около шестидесяти, не слишком убедительно, но и не совершенно невозможно. Когда у польского короля Владислава II Ягайло родились в начале XV в. сыновья от четвертого брака (от предыдущих браков были только дочери), их отцу было за 70. Что же касается Рюрика, то до его появления на Руси в 862 г., о нем вообще ничего неизвестно. Поэтому сказать, сколько ему было лет и в каком возрасте у него появился на свет Игорь, нельзя. Вполне возможно, что, прибыв на Русь, Рюрик мог заключить брак с представительницей какого-либо из местных племен, и Игорь мог быть сыном от этого брака. Таким образом, летописная хронология сама по себе, как представляется, не может быть аргументом в пользу отрицания происхождения Игоря от Рюрика.

С другой стороны, летопись выстраивает очень стройную композицию княжеской генеалогии. Рюрик оставляет малолетнего Игоря на попечение родича Олега. Игорь, в свою очередь, также оставляет малолетнего наследника, Святослава, на попечении матери Ольги. Таким образом, положение Игоря при Олеге соотносится с положением Святослава при Ольге. Если вспомнить к тому же, что имена

Олега и Ольги стоят рядом в известии ПВЛ о женитьбе Игоря, эта конструкция выглядит еще более очевидной¹². Впрочем, возможно, что эта конструкция есть результат вторичного «моделирования» ситуации летописцем, возникшего благодаря выстраиванию единой генеалогической линии. Однако и такая конструкция сама по себе вовсе не предполагает отрицание отдельных ее звеньев.

В историографии фигурируют и некоторые косвенные аргументы, как бы говорящие не в пользу происхождения Игоря от Рюрика. Преимущественно они основываются на двух памятниках древнерусской литературы. Это, прежде всего, «Слово о законе и благодати», приписываемое священнику церкви Святых Апостолов в селе Берестове под Киевом (где находился великокняжеский дворец) Илариону, который в 1051 г. стал русским митрополитом. Традиционная широкая датировка памятника — между 1037 и 1050 гг.; высказывались также предположения о датах, близких как к ранней границе этого периода (1038 г.), так и поздней (в пределах второй половины 1040-х гг.)¹³. В «Слове» (вернее, в «Похвале князю Владимиру», выделяемой иногда в качестве отдельного произведения) есть, в частности, такие слова: «Похвалимъ же и мы, по силе нашеи, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашаа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лета владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не въ худе бо и неведоме земли владычствоваша, нъ въ Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли»¹⁴. Итак, Иларион перечисляет предков «кагана Володимера», т. е. князя Владимира Святославича, среди которых названы Святослав и Игорь. Неупоминание в этом ряду Рюрика позволило многим исследователям утверждать, будто Рюрик в то время еще не считался предком княжеской династии.

На мой взгляд, такое мнение совершенно несостоятельно. Во-первых, это аргумент «от умолчания», что уже сразу резко снижает его убедительность. Во-вторых, для того, чтобы придать этому умолчанию

¹² Неверно утверждение о том, что согласно летописи, якобы, именно Олег привел Ольгу в жены Игорю. ПВЛ говорит лишь, что «привели» Игорю жену из Пскова, именем Ольгу, а кто это сделал, не уточняет.

¹³ См.: *Назаренко А.В.* О времени написания «Слова о законе и благодати» Илариона // ВЕДС. XVII Чтения памяти В.Т. Пашуто, IV Чтения памяти А.А. Зимина: Проблемы источниковедения. М., 2005. Ч. 1. С. 121–123.

¹⁴ *Молодован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 91.

некое значение, нужно вначале доказать, что Иларион по какой-либо причине, например, по существовавшей тогда традиции, должен был обязательно перечислять всех предков князя Владимира до какого-либо колена. Если это не доказано или недоказуемо, то и обсуждать это умолчание не имеет смысла. Существенно, однако, что, как правило, в древнерусских источниках домонгольского времени предки какого-либо лица дальше третьего колена не упоминаются¹⁵. Показательно в этом отношении хотя бы начало другого «Слова» — «Слова о полку Игореве», созданного в конце XII в.: «Слово о плъку Игореве, Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова». Предки Игоря ранее князя Олега Святославича здесь не перечислены, но из этого вовсе не следует, что автор «Слова» о них не знал. Можно привести и другие примеры — ПВЛ под 6601 (1093) г.: «преставися великий князь Всеволодъ, сынъ Ярославль, внукъ Володимерь»; Киево-Печерский патерик: «блаженный отецъ твой Давид, или дед твой Святославъ» (слова лечьца Петра князю Святоше (иноку Николаю) Давыдовичу); «Слово о погибели Русской земли»: «великому князю Всеволоду, отцю его Юрью, князю кыевьскому, деду его Володимеру Манамаху». Упоминания о более отдаленных предках, ранее деда, появляются, по-видимому, только в летописании Московской Руси. В-третьих, для риторики вообще характерна именно тернарная формула — этой классической традиции отвечает и проповедь Илариона. Несмотря на все это, «умолчание» Илариона о Рюрике обрело столь большую популярность, что Игоря Рюриковича в отечественной историографии стали именовать не иначе, как Игорь «Старый». Хотя в тексте Илариона говорится о «старом», т. е. «прежнем», «раннем» Игоре, подобно тому, как «старый» Ярослав (Ярослав Мудрый) упоминается в «Слове о полку Игореве». Интересно, что при этом Святослава никто из историков не стал называть «Славным». Конечно, наименование Игоря «Старым» в историографии было и в какой-то степени уловкой, с помощью которой можно было не упоминать о его отчестве и окончательно отделить его имя от «мифического», «полулегендарного» Рюрика.

Второй источник — «Память и похвала князю Русскому Владимиру», созданная в XI в. и приписываемая Иакову Мниху (древнейший сохранившийся список датируется XV в.). Здесь также упомянуты предки Владимира: «Тако же и азъ, худый мнихъ Иаковъ, слышавъ от многихъ о благовернемъ князе Володимери всея Руския земля, о сыну Святославле, и мало събравъ от многыя, добродете-

¹⁵ Ср.: Мельникова Е.А. Рюрик, Синеус и Трувор. С. 144–145.

ли его написахъ, и о сыну его, реку же святою славную мученику Бориса и Глеба, како просвети благодать Божия сердце князю рускому Володимеру, сыну Святославлю, внуку Игореву, и возлюби и человеколюбивый Богъ, «хотяй спасти всякого человека и въ разумъ истинный приити», и вжада святого крещения». Здесь опять-таки упоминаются только Святослав и Игорь, а почему это так, становится ясно из дальнейшего текста: «И Богъ поможе ему (Владимиру. — *Е.П.*), и седе въ Киеве на месте отца своего Святослава и деда своего Игоря»¹⁶. Иными словами, Иаков Мних перечисляет только тех предков Владимира, которые княжили в Киеве. Рюрик, разумеется, к ним не относился, поэтому и это «умолчание» нельзя считать генеалогическим аргументом.

Еще один существенный аспект проблемы — именованность древнерусских князей, характерной особенностью которого была повторяемость родовых, династических имен. Само имя Рюрика, основателя княжеской династии, среди его потомков встречается только два раза. Это, во-первых, правнук Ярослава Мудрого, Рюрик Ростиславич (ум. в 1092 г.), князь Перемышльский, и, во-вторых, Рюрик Ростиславич (ум. в 1212 г.?), внук Мстислава Владимировича (Великого), семь раз занимавший киевский стол в конце XII — начале XIII в. Заманчиво было бы сопоставить его имя с именем предыдущего князя, полного тезки, но ни генеалогические, ни политические связи в данном случае не обнаруживаются. Возможно, «возрождение» имени Рюрик в потомстве Мстислава Великого вписывается в общий контекст появления ряда скандинавских по происхождению имен в этой ветви Рюриковичей в связи со скандинавским браком самого Мстислава. Таковы имена дочерей Мстислава — Мальмфрид, Ингибьёрг, Рогнеды. Вероятно, к этому кругу относится также и имя «Ингварь» (т. е. Игорь в его первоначальной, скандинавской форме): его носили два правнука Мстислава — Ингварь Ярославич и Ингварь Игоревич, причем второй был племянником Рюрика Ростиславича¹⁷. Впрочем,

¹⁶ *Бугославский С.А.* К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру. Л., 1925. С. 142, 152.

¹⁷ Подробнее о скандинавских именах в семье Мстислава Великого см.: *Джаксон Т.Н.* Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей X–XIII вв. // ДГ. 1988–1989 гг. М., 1991. С. 159–164; *Мельникова Е.А.* Источниковедческий аспект изучения скандинавских личных имен в древнерусских летописных текстах // У источника: Сборник статей в честь чл.-корр. РАН С.М. Каштанова. М., 1997. Вып. 1. С. 91–92; *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 355–366.

судя по хронологии летописей, второй Рюрик Ростиславич родился уже после смерти деда: первый раз он упоминается как смоленский князь в 1157 г., участвующий в военных действиях¹⁸, что позволяет огнести время его рождения к рубежу 1130–1140-х гг. Примечательно, что христианское имя этого Рюрика Ростиславича, Василий, отсылает к традиции, идущей от Владимира Святого, христианским именем которого было «Василий». Таким образом, в именах Рюрика Ростиславича как бы соединились имена двух основателей династии: генеалогического родоначальника языческих времен и христианского предка — крестителя Руси. Есть, впрочем, сведения и еще об одном Рюрике. Это Рюрик Ольгович, черниговский князь, в крещении, возможно, носивший имя «Константин». Его упоминает В.Н. Татищев под 1212 г., и с ним сопоставляют имя «Константин» из Любецкого синодика, в котором перечислены имена князей Черниговской династии. Однако в реальности этого князя существуют очень серьезные сомнения¹⁹.

Казалось бы, имя родоначальника должно пользоваться особой популярностью среди его потомков. Но как раз этого и не происходит. Более того, в традициях и других династий, как европейских, так и азиатских, заметно не слишком частое употребление имен родоначальников — имен, которые, вероятно, могли считаться особо почитаемыми и потому до некоторой степени «табуированными». И династия Рюриковичей, по всей видимости, в этом отношении не представляет исключения. Но особенно интересен первый Рюрик Ростиславич среди потомков «старого» Рюрика. Он происходил из той ветви потомков Ярослава Мудрого, которая «выпала» из лестничной системы престолонаследия и, по сути, стала «изгойской». Дед Рюрика, старший сын Ярослава Мудрого — Владимир Ярославич, княжил в Новгороде и умер еще при жизни своего отца. Отец Рюрика, Ростислав Владимирович, в 1064 г. бежал в Тмутарокань, где через несколько лет был отравлен. Не совсем понятно, какие были у него владения до этого, но, во всяком случае, с 1080-х гг. сыновья Ростислава пытались закрепиться в Юго-Западной Руси²⁰. В 1086 г. Рюрик Ростиславич кня-

¹⁸ ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 491 (ультрамартовская датировка).

¹⁹ См. и ср.: *Толочко А.П.* «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; Киев, 2005. С. 458–468; *Пятнов А.П.* Рюрик Ольгович черниговский: мифический персонаж или реальный политический деятель XIII века? // Сборник Русского Исторического общества. М., 2003. № 8. С. 287–289.

²⁰ *Котляр Н.Ф.* Древнерусская государственность. СПб., 1998. С. 167–170.

жил в Перемышле, а на Любечском съезде 1097 г. Перемышль и Теребовль были закреплены за его братьями Володарем и Василько. Сочетание имен братьев Ростиславичей — Рюрик, Володарь и Василько²¹ — выглядит не случайным. Можно предположить, что на их имянаречение повлиял политический контекст — именами своих сыновей князь Ростислав Владимирович хотел подчеркнуть принадлежность своей семьи к княжескому роду, ее происхождение от общих для всех древнерусских князей предков. Рюрик — наиболее древний предок, основатель рода, Володарь (ср. Володимир, по принципу «варьирования родового имени») — аллюзия на имя крестителя Руси Владимира Святославича, Василько (ср. Василий) — имя князя Владимира в крещении. Тем самым Ростислав хотел продемонстрировать родичам законность притязаний своей семьи на определенную часть земельных владений княжеского рода²². Эта демонстрация, безусловно, была рассчитана на «старших» Ярославичей и их семьи и, конечно, не имела бы смысла, если бы представление о Рюрике, как родоначальнике княжеского дома, уже не было к тому времени прочно укоренившимся на Руси (по крайней мере, в древнерусской княжеской династии).

Когда же произошло это имянаречение? Судя по генеалогической хронологии, Рюрик Ростиславич родился уже после смерти Ярослава Мудрого (1054 г.), но не позже середины 1060-х гг. Скорее же всего — на рубеже 1050–1060-х (годы жизни его деда, Владимира — 1020–1052; смерть отца, Ростислава, датируется 3 февраля 1067 г.). Следовательно, к концу 1050-х гг. Рюрик уже однозначно считался родоначальником русской княжеской династии. В этом случае, если происхождение Игоря от Рюрика и было искусственной конструкцией летописца, оно могло появиться только уже в древнейшем летописании, т. е. в летописании времен Ярослава Мудрого (возможно, в т.н. Древнейшем своде 1037 г.).

Однако вернемся к интересующему нас летописному тексту Начального свода. В нем отчетливо прослеживаются черты устной

²¹ Именно такой порядок по старшинству следует из летописных сообщений: Рюрик княжит в Перемышле, затем Перемышль отходит Володарю, Василько в известии о Любечском съезде назван после Володаря.

²² Ср. мнение В.Я. Петрухина, полагающего, что «Ростислав назвал своего сына Рюриком, демонстрируя “старейшинство” новгородского стола» (*Петрухин В.Я. Никон и Тмуторокань: к проблемам реконструкции начального летописания // ВЕДС. XV: Автор и его текст. М., 2003. С. 195*), которое к тому времени, как кажется, было вполне очевидно (после киевского, разумеется).

традиции — повторения, парные формулы и хвалебные поэтические эпитеты, позволяющие даже предполагать, что «сказание о Рюрике изначально имело поэтическую форму или включало поэтический текст — хвалебную песнь (драпу)»²³. Сообщение о рождении Игоря совершенно естественно вписывается в этот контекст и выглядит таким же элементом устной традиции:

«И прия власть единь Рюрикъ,
обою брату власть,
и нача владети единь,
и роди сынъ,
и нарече имя ему Игорьъ.
и възрастьшо же ему, Игорю,
и бысть храборъ и мудръ.
И бысть у него воевода, именем Олег,
муж мудръ и храборъ».

Понятно, что в этом тексте, обнаруживающем внутреннюю цельность, не было места для рассказа о смерти Рюрика. Сам же мотив о смерти этого князя, как и возможные мотивы о его деяниях, если и существовали в устной традиции, то оказались редуцированными, поскольку на первый план вышло «сказание о призвании» князей, наиболее четко отразившееся в летописании²⁴.

Если родственная связь Игоря с Рюриком и не существовала в устных преданиях о Рюрике изначально, она должна была появиться тогда, когда княжеская династия особенно остро нуждалась в обосновании законности своих прав на власть. Ведь смысл «сказания о призвании» и, в его контексте, мотива происхождения Игоря от Рюрика мог состоять в обосновании законности правления на Руси именно реальных или предполагаемых потомков Рюрика, причем применительно не к каким-то отдельным князьям Рюрикова рода (например, Ярослава Мудрого²⁵), а именно всему этому роду

²³ Мельникова Е.А. Рюрик и возникновение восточнославянской государственности в представлениях древнерусских летописцев XI — начала XII в. // ДГ. 2005 год: Рюриковичи и российская государственность. М., 2008. С. 60.

²⁴ Там же. С. 65–67.

²⁵ См.: Мельникова Е.А. Рюрик и возникновение восточнославянской государственности. С. 73–74 (по мнению Е.А. Мельниковой, Ярослав Мудрый, княживший в Новгороде, в период борьбы со Святополком мог использовать мотив происхождения Игоря от Рюрика для обоснования своих притязаний на киевский стол. Однако, каким образом происхождение Игоря (который являлся общим предком и Святополка,

в целом. Следовательно, при «создании» родственной связи Игорь — Рюрик принципиальной была легитимация княжеской династии Рюриковичей как таковой. Когда же в этой легитимации существовала наиболее насущная, реальная необходимость, исходя из наших знаний о ранней русской истории? Очевидно, что такая необходимость могла быть, прежде всего, тогда, когда на Руси существовали другие династии или правители, которые могли соперничать с потомками Игоря за власть или с которыми у «Игоревичей» возникали конфликты. Это — или эпоха Ольги (и, очевидно, Святослава), когда сохранялись довольно сильные племенные князья, вероятно, местного происхождения (типа древлянского Мала), хотя и подвластные киевской варяжской династии (как славяне — «пактиоты» росов, по сообщению Константина Багрянородного). Или, что еще более вероятно, начальный период правления Владимира, когда известны князья в разных центрах Руси, не принадлежавшие к роду Рюрика (скандинавский по происхождению князь Рогволод в Полоцке, возможно, князь Туры (Торир?) в Турове). Именно тогда демонстрировать легитимность именно «Рюриковичей» — Игоревичей и было наиболее актуальным. Следовательно родственная связь между Игорем и Рюриком «возникла», по крайней мере, в середине — второй половине X в., т. е. еще в период устного бытования преданий о первых русских князьях. Возможно, такой мотив сложился в начальный период княжения Владимира, тесно связанного с Новгородом и, согласно летописи, даже приглашенного новгородцами к себе на княжение, а не просто направленного киевским князем — отцом. Во всяком случае, при Владимире представление о единой княжеской генеалогии одного русского княжеского рода должно было уже сформироваться²⁶.

Кажется возможным выдвинуть еще один аргумент, косвенно подтверждающий происхождение Игоря от Рюрика и относящийся опять-таки к княжескому именованию. Даже при самом беглом знакомстве с именами князей домонгольской Руси бросается в глаза необычайная распространенность имен со второй основой *-слав*. Таковы Святослав, Ярослав, Изяслав, Мстислав, Вячеслав,

и Ярослава) от Рюрика могло особенно подкрепить претензии именно Ярослава, принадлежавшего к тому же княжескому роду и тому же его поколению, что и Святослав, исследовательница не конкретизирует).

²⁶ Ср.: Мельникова Е.А. Рюрик и возникновение восточнославянской государственности. С. 74.

Брячислав, Всеслав, Ростислав и многие другие. Имена такого типа были распространены повсеместно — во всех ветвях огромного рода Рюриковичей, во всех княжеских земельных династиях. Первым носителем такого имени среди Рюриковичей был внук Рюрика — Святослав Игоревич. Именно его имя послужило, очевидно, «прототипом» для всех последующих. Однако, чем объяснить такую популярность основы *-слав* в княжеском именовании? В свое время была высказана гипотеза о том, что имя Святослав представляло собой как бы соединение двух имен — Рюрика, первой основой которого было слово «слава», и Олега, в буквальном переводе означающего «священный»²⁷. Несмотря на то, что эта гипотеза вызвала критику²⁸, определенное рациональное зерно в ней полностью исключить нельзя. Вторая часть имени «Святослав» могла восходить к одной (первой) из скандинавских основ имени Рюрик — *Hrod-*, «слава». Если это так, то Рюрик, бесспорно, считался предком уже Святослава, а сведения о том, что именно он был отцом Игоря, вполне достоверны. Интересно и то, что один из сыновей самого Святослава был назван Олегом. Возможно, это имянаречение произошло не только потому, что его бабушку звали Ольгой, но и потому, что когда-то существовал князь Олег, который действительно являлся родственником Рюриковичей. В любом случае княжеская антропонимия позволяет скорее подтвердить, нежели поставить под сомнение родство Рюрика с Игорем, а значит, и последующими Рюриковичами.

Во внелетописных источниках Рюрик впервые упоминается в качестве предка русских князей в «Задонщине», написанной в XV в. и посвященной победе на Куликовом поле²⁹. «Тот бо вещей Боян воскладоша гораздыя своя персты на живыя струны, пояше руским князем славы: первую славу великому князю Киевскому Игорю Рюриковичю, вторую — великому князю Владимиру Святославичю Киевскому, третнюю — великому князю Ярославу Володимировичю» — говорит создатель этого произведения, используя словесные обороты «Слова о полку Игореве».

²⁷ Членов А.М. К вопросу об имени Святослава // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. Проблемы антропонимики. М., 1970.

²⁸ См.: Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Выбор имени. С. 41.

²⁹ ПВЛ. С. 398 (коммент. Д.С. Лихачева).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бугославский С.А.* К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру. Л., 1925.
- Джаксон Т.Н.* Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей X–XIII вв. // ДГ. 1988–1989 гг. М., 1991.
- Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1998. Т. 2.
- Котляр Н.Ф.* Древнерусская государственность. СПб., 1998.
- Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.
- Мельникова Е.А.* Историческая память в устной и письменной традициях (Повесть временных лет и «Сага об Инглингах») // ДГ. 2001 год: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003.
- Мельникова Е.А.* Источниковедческий аспект изучения скандинавских личных имен в древнерусских летописных текстах // У источника: Сборник статей в честь чл.-корр. РАН С.М. Каштанова. М., 1997. Вып. 1.
- Мельникова Е.А.* Рюрик и возникновение восточнославянской государственности в представлениях древнерусских летописцев XI — начала XII в. // ДГ. 2005 год: Рюриковичи и российская государственность. М., 2008.
- Мельникова Е.А.* Рюрик, Синеус и Трувор в древнерусской историографической традиции // ДГ. 1998 год: Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000.
- Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.
- Назаренко А.В.* Две Руси IX века // Родина. 2002. № 11–12.
- Назаренко А.В.* О времени написания «Слова о законе и благодати» Илариона // ВЕДС. XVII Чтения памяти В.Т. Пашуто, IV Чтения памяти А.А. Зимина: Проблемы источниковедения. М., 2005. Ч. 1.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. 3.
- Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. Древняя Русь.
- Петрухин В.Я.* Никон и Тмуторокань: к проблемам реконструкции начального летописания // ВЕДС. XV: Автор и его текст. М., 2003.
- Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свердлова; под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996.
- Пятнов А.П.* Рюрик Ольгович черниговский: мифический персонаж или реальный политический деятель XIII века? // Сборник Русского Исторического общества. М., 2003.
- Толочко А.П.* «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; Киев, 2005. № 8.
- Членов А.М.* К вопросу об имени Святослава // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. Проблемы антропонимики. М., 1970.

Evgeniy Pchelov

THE DESCENT OF OLD RUSSIAN PRINCES
FROM RIURIK: ORAL TRADITION
OR CHRONICLE CONSTRUCTION?

The paper discusses narratives in the Russian chronicles about the death of Rjurik and the descent of Igor. It analyzes sources and historiographic arguments pro et contra the origin of Old Russian princes from Rjurik. The author assumes that information about Igor's descent from Rjurik existed in the oral tradition within the framework of the "Rjurik story" already at the end of the 10th century.

Key words: genealogy, oral tradition, chronicles, Rjurikides.

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ РАЗЛИЧНЫХ
ТИПОВ ИСТОЧНИКОВ В «ГЕОГРАФИИ» СТРАБОНА

Исследование письменных источников — традиционная задача страбонovedения, устным же источникам внимание практически не уделялось. Во вступлении к «Географии» Страбон декларирует важность аутопсии и устных источников для составления географического описания, однако не реализует свои теоретические построения на практике по ряду причин: утверждение безусловного авторитета Гомера, объективизация описаний, прославление Римской Империи.

Ключевые слова: античная география, Страбон, устные источники.

Ключевым направлением изучения «Географии» Страбона на протяжении всей истории ее исследования была проблема источников, на основе которых написано это произведение¹. Такая тематика исследований определяется прежде всего природой самой «Географии»: огромное по объему произведение, содержащее сведения по самым разным наукам, должно было опираться на многочисленные источники различного характера². Во многих случаях Страбон обозначает свои источники, но зачастую и умалчивает о происхождении тех или иных сведений³. Источниковедческие исследования XIX — начала XX в. в основном посвящены анализу использования Страбоном какого-либо письменного источника, вне зависимости от тематики заимствованных сведений. Таковы труды Р. Мюнца, Б. Низе, В. Фабрициуса, А. Хеерена, Р. Циммерманна и др.⁴ В XX в.

¹ Историю исследований см.: *Грацианская Л.И.* «География» Страбона. Проблемы источниковедения // ДГ. 1986 год. М., 1988. С. 34–46.

² См.: *Dueck D.* Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustian Rome. London; New York, 2000. P. 180.

³ Краткий обзор предполагаемых источников каждой книги «Географии», учитывающий все современные исследования, см.: *Dueck D.* Strabo of Amasia. P. 180–186.

⁴ *Heeren A.H.L.* De fontibus geographicorum Strabonis. Gottingen, 1823; *Niese B.* Apollodors Commentar zum Schiffskataloge als Quelle Strabo's // RhM. 1877. B. 32. P. 276–307; *Zimmermann R.* Quibus auctoribus Strabo in libro tertio Geographicorum conscribendo usus sit, quaeretur // Dissertationes Philologicae Hales. Halle, 1883. V. V. S. 329–364; *Fabricius W.* Theophanes von Mytilene und Quintus Delliuss als Quellen der Geographie des Strabon. Strassburg, 1888; *Munz R.* Poseidonios und Strabo. Göttingen, 1929.

наметилась тенденция к изучению всей совокупности источников описания конкретного региона, как, например, в исследованиях В. Али, Х. Алонсо-Нуньеса, Р. Баладье, Н. Биффи, Дж. Маддоли, Ф. Лассерре, П. Фолларда и многих других⁵.

Очевидное использование Страбоном чрезвычайно большого количества источников породило дискуссию столь же древнюю, сколь и само изучение и выявление источников «Географии»: спор о том, был ли метод работы Страбона исключительно компилятивным или же компилятивно-критическим, направленным на осмысление и переработку имеющихся в распоряжении автора материалов. После выхода монографии Л.И. Грацианской, где подробнейшим образом отражена эта полемика, а также аргументы в пользу последней точки зрения⁶, в научной литературе окончательно возобладало отношение к «Географии» как к творческой компиляции, основанной на политических, научных и художественных воззрениях автора, и мировое страбоведение обратилось к анализу «Географии» как художественного целого, отражающего взгляды своего создателя. Плодом этих исследований стали фундаментальная монография Д. Дуюк⁷ и сборник работ разных авторов⁸, отражающий широкий круг тем, от традиционных штудий об отношении Страбона к Гомеру до модных гендерных исследований.

Вне зависимости от точки зрения на метод компиляции исследователи источников «Географии» сосредотачивали свое внимание прежде всего на авторах, чьи произведения непосредственно или из вторых рук были знакомы Страбону, что закономерно, поскольку он, отбирая материал для своего произведения, отдавал очевидное предпочтение именно письменным источникам. Однако Страбон не пренебрегал и другими видами получения информации, характерными для географических произведений античности (помимо литературных текстов это личное знакомство с местностью и устные

⁵ *Aly W.* Strabon von Amaseia. Bonn, 1957. Vol. IV. P. 25–34; *Baladie R.* Le Peloponnese de Strabon // *Etude de geographie historique*. Paris, 1980; *Lassere F.* Strabon. Geographie IX. Paris, 1981. P. 12–35; *Strabone e l'Italia antica* / Ed. G. Maddoli. Perugia, 1986; *Thollard P.* Barbarie et civilisation chez Strabon. Etude critique des Livres III et IV de la Geographie. Paris, 1987; *Biffi N.* L'Italia di Strabone. Testo, traduzione e commento dei libri V e VI della Geografia. Genova, 1988; *Alonso-Nunez J.M.* El nordeste de la Peninsula Iberica en Estrabon // *Faventia*. 1992. T. 14. P. 91–95.

⁶ *Грацианская Л.И.* «География» Страбона.

⁷ *Dueck D.* Strabo of Amasia.

⁸ *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Colossourgia* / Ed. D. Dueck, H. Lindsay, S. Potheary. New York, 2005.

рассказы побывавших там людей⁹). Соотношение аутопсии и прочих источников («какую часть земли и моря мне случилось самому посетить и относительно какой части я положился на рассказы или писания других людей»¹⁰, II.V.11; С 117) Страбон считает нужным обозначить во введении к своему труду, сразу же после рассуждений об истинной форме земли и перед характеристикой обитаемой ее части, причем подчеркивает, что «среди других географов, пожалуй, не найдется никого, кто бы объехал намного больше земель из упомянутых пространств, чем я» (Там же). Здесь же Страбон упоминает о значительной роли устных источников: «тем не менее большую часть сведений... получаем по слухам».

Однако, как довольно часто происходит у Страбона, теоретические рассуждения вводных глав «Географии» вступают в противоречие с конкретными географическими описаниями регионов. Несмотря на подчеркивание ценности аутопсии и роли устных источников, Страбон основывает рассказы о конкретных областях в первую очередь на письменных источниках.

Хронологические рамки используемых в «Географии» письменных источников весьма широки: от Гомера и древнегреческих трагиков до римского историка Квинта Деллия (о событиях 40–33 гг. до н.э.). Как неоднократно отмечалось, Страбон отдает предпочтение более древним источникам, о чем сообщается в том числе напрямую (при рассказе об амазонках отмечается «наша склонность верить больше древним сказаниям, чем современным», XI.V.3). Непререкаемым авторитетом для него является Гомер, не только как великий эпический поэт, но и как родоначальник науки географии, о чем Страбон сообщает в самом начале своего труда, называя Гомера «первым географом» (I.I.11; С. 7)¹¹. Помимо авторов, на которых

⁹ Подосинов А.В. О работе античных географов со своими источниками (опыт классификации) // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 226.

¹⁰ Здесь и далее цитаты из «Географии» Страбона приводятся в переводе Г.А. Стратановского, с незначительными изменениями, по: *Страбон. География* / Пер. Г.А. Стратановского. М., 1994.

¹¹ Трактовке Гомера Страбонотом посвящены многочисленные исследования, основные из которых — это главы в монографиях Л.И. Грацианской («География» Страбона. С. 46–54) и Д. Дюк (Strabo of Amasia. P. 31–40), а также: *Шмаль И.В.* Гомеровский эпос в литературной критике Страбона // Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 362–381; *Bidder H.* De Strabonis studiis Homericis capita selecta. Konigsberg, 1889; *Schenkeveld D.M.* Strabo on Homer // Mnemosyne. 1976. Vol. 29. P. 52–64; *Biraschi A.M.* Strabone e la difesa di Omero nei prolegomena // Strabone, contributi allo studio della personalita e dell'opera / Ed. F. Prontera. Perugia, 1984. Vol. I. P. 129–153.

Страбон ссылается на протяжении всего своего труда (это, кроме Гомера, Эфор, Эратосфен, Посидоний, Полибий и многие другие), при описании каждой конкретной области он привлекает дополнительные письменные источники, причем характерной особенностью в подобных случаях является выбор в качестве источника произведения уроженца описываемых мест. Так, по предположению Д. Дук, причиной того, что в основу описания южной Италии положен труд Антиоха Сиракузского, могло быть сицилийское происхождение этого историка¹².

Несмотря на упоминавшуюся выше оценку аутопсии как важного фактора для географического описания и на доверие к авторам, которые пишут о родном регионе, сам Страбон при рассказе о тех местах, которые он посетил, опирается прежде всего не на собственные впечатления, а на письменные источники, зачастую весьма отдаленные хронологически. Первым регионом, где Страбон был сам, становится в «Географии» Италия, при описании которой используются в том числе труды Эфора (405–330 гг. до н.э.) и Артемидора (104–100 гг. до н.э.). Ключевым источником повествования о Греции становится Гомер. В рассказе о Коринфе аутопсия играет важную роль, Страбон многократно ссылается на собственные впечатления: «я сам рассматривал поселение с высоты Акрокоринфа» (VIII.VI.19), «когда я поднялся на гору, то были ясно видны развалины окружавшей ее стены», «есть множество колодезь... но сам я не видел их» (VIII.VI.21). Тем не менее в рассказе о Коринфе наравне с собственными впечатлениями Страбон использует сведения, почерпнутые у Иеронима и Евдокса, что, по мнению Д. Дук, ярко демонстрирует его метод¹³. Разнообразные источники привлекает автор «Географии» и при описании его родных земель в XII книге¹⁴.

При всей детальной разработанности проблемы источников Страбона один тип источников практически обойден вниманием исследователей. Речь идет об устных источниках. Разумеется, такое умолчание отчасти вызвано безусловным предпочтением, отдаваемым

¹² Dueck D. Strabo of Amasia. P. 183. См. также: *Moscati Castelnovo L. Sul rapporto storiografico tra Antioco di Siracusa e Strabone (Nota a Strab. VI. I. 6; C 257) // Studi di antichità in memoria di dementia Gatti. Milano, 1987. P. 237–246.*

¹³ Dueck D. Strabo of Amasia. P. 20.

¹⁴ Круг источников описания Малой Азии анализируется в: *Aly W. Strabon von Amaseia. Bonn, 1957. Vol. IV. P. 25–34; Lassere F. Strabon. Geographie IX. Paris, 1981. P. 12–35; Syme R. Anatolica. Studies in Strabo. Oxford, 1995.*

в «Географии» источникам письменным. Ссылки на устную традицию встречаются преимущественно в бессубъектной форме («говорят», «рассказывают») и, как правило, отсылают к местной мифологической традиции. Так, в упомянутом рассказе о Коринфе ссылка на устную традицию вводит рассказ о Беллерофонте и Пегасе.

Особенно красноречиво выражена позиция Страбона относительно почти всех типов источников при описании Индии. Специфика этого региона заключается для автора «Географии» в его удаленности, которая воспринимается прежде всего как фактор, оказавший влияние на формирование традиции ее описания: «читателям приходится снисходительно принимать сведения об этой стране, так как она находится дальше всех от нас и только немногим из наших современников удалось ее увидеть» (XV.I.2). Располагая многочисленными описаниями Индии, составленными в разные эпохи, с разными целями и, разумеется, с разной степенью достоверности, Страбон, прежде чем приступить к изложению сведений об этой стране, называет основные группы существующих источников и характеризует их с точки зрения достоверности.

Источники, которыми он решает воспользоваться, оказываются преимущественно письменными; устным источникам Страбон не доверяет, поскольку те люди, которые посещали Индию в его время, не всегда способны адекватно описать увиденное: например, «современные купцы, совершая плавание из Египта по Нилу и Аравийскому заливу до Индии, редко доходили до Ганга, но эти люди необразованные и вовсе не пригодные для исследования страны» (XV.I.4). Наиболее близкие к нему хронологически описания Индии Страбон считает наименее полезными для своего труда: «большинство писавших что-либо в позднейшие времена об этих странах и люди, плававшие туда в наше время, не дают никаких точных сведений» (XV.I.3).

Впрочем, к древним источникам Страбон также относится скептически: «если <...> бросим взгляд на описания страны до похода Александра, то, пожалуй, найдем их еще гораздо более невразумительными» (XV.I.5).

Что же остается, если исключить «позднейшие времена» и «описания страны до похода Александра»? Очевидно, свидетельства Мегасфена и Деймаха и участников похода Александра, которые также не пользуются доверием Страбона, упрекающего их в безответственном подходе к описанию увиденного: «они сообщают разноречивые сведения об одном и том же предмете, записав, однако,

все факты так, как будто они были тщательно проверены» (XV.I.2). Пользуясь в дальнейшем при описании Индии их свидетельствами, Страбон нередко с ними полемизирует, выражая недоверие к приводимым ими фактам. Таким образом, единственным авторитетом остается в данном случае Эратосфен (XVI.I.10), на которого Страбон опирается на протяжении всей «Географии».

Итак, в «Географии» ссылки на устные источники при описании реалий малочисленны, а аутопсия в большинстве случаев подкрепляется литературной традицией. Однако существует принципиально иной контекст игнорирования устных источников и преуменьшения значения аутопсии. Речь идет об описании современного автору состояния дел во внутренней и внешней политике Римской Империи. Таково, например, умолчание о судьбе Германика после его триумфа в 17 г. н.э., соответствующее желанию Тиберия понизить популярность Германика и направить основное внимание на Друза, как вероятного наследника. Молчанием обходит Страбон и неудачные попытки Августа утвердить на парфянском престоле Вонона. Подробный анализ этих и других примеров умолчания о событиях эпохи Августа и Тиберия представлен в статье С. Позекери¹⁵. Таким образом, в результате предпочтения более древних письменных источников и игнорирования устных отсылки Страбона к современности зачастую отсутствуют или носят косвенный характер, что мотивированно соображениями политической лояльности.

Механическое разъятие текста «Географии» с целью выявления ее письменных источников было связано прежде всего с представлениями о Страбоне как о бездумном компиляторе и о «Географии» как о кладезе для реконструкции представлений более древних историков и географов. Переворот, произошедший в страбонедении в середине XX в., позволил воспринимать «Географию» как единое литературно-научное целое, каждый элемент которого обусловлен волей автора и выбран не случайно. Разнообразие мотивов, руководивших Страбоном при отборе источников, обусловлено целым спектром целей, среди которых подражание «первому географу» Гомеру, как можно более объективное изображение ойкумены, прославление Римской Империи.

¹⁵ *Pothecary S.* Strabo, the Tiberian author: past, present and silence in Strabo's Geography // *Mnemosyne*. 2002. Vol. 55. Fasc. 4. P. 387–438.

- Грацианская Л.И.* «География» Страбона. Проблемы источниковедения // ДГ. 1986 год. М., 1988. С. 6–175.
- Подосинов А.В.* О работе античных географов со своими источниками (опыт классификации) // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 225–230.
- Страбон.* География / Пер. Г.А. Стратановского. М., 1994.
- Шталь И.В.* Гомеровский эпос в литературной критике Страбона // Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 362–381.
- Alonso-Nunez J.M.* El nordeste de la Peninsula Iberica en Estrabon // Faventia. 1992. T. 14. P. 91–95.
- Aly W.* Strabon von Amaseia. Bonn, 1957. Vol. IV.
- Baladie R.* Le Peloponnese de Strabon. Etude de geographie historique. Paris, 1980.
- Bidder H.* De Strabonis studiis Homericis capita selecta. Konigsberg, 1889.
- Biffi N.* L'Italia di Strabone. Testo, traduzione e commento dei libri V e VI della Geografia. Genova, 1988.
- Biraschi A.M.* Strabone e la difesa di Omero nei prolegomena // Strabone, contributi allo studio della personalita e dell'opera / Ed. F. Prontera. Perugia, 1984. Vol. I. P. 129–153.
- Dueck D.* Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustian Rome. London; New York, 2000.
- Fabricius W.* Theophanes von Mytilene und Quintus Dellius als Quellen der Geographie des Strabon. Strassburg, 1888.
- Heeren A.H.L.* De fontibus geographicorum Strabonis. Gottingen, 1823.
- Lassere F.* Strabon. Geographie IX. Paris, 1981.
- Moscatti Castelnovo L.* Sul rapporto storiografico tra Antioco di Siracusa e Strabone (Nota a Strab. VI. I. 6; C 257) // Studi di antichita in memoria di dementia Gatti. Milano, 1987. P. 237–246.
- Munz R.* Poseidonios und Strabo. Gottingen, 1929.
- Niese B.* Apollodors Commentar zum Schiffskataloge als Quelle Strabo's // RhM. 1877. B. 32. P. 276–307.
- Pothecary S.* Strabo, the Tiberian author: past, present and silence in Strabo's Geography // Mnemosyne. 2002. Vol. 55. Fasc. 4. P. 387–438.
- Schenkeveld D.M.* Strabo on Homer // Mnemosyne. 1976. Vol. 52. P. 52–64.
- Strabonis Geographica* / Ed. A. Meineke. Leipzig, 1852–53 [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana]. Vols 1–3.
- Strabo's Cultural Geography. The Making of a Colossourgia* / Ed. D. Dueck, H. Lindsay, S. Pothecary. New York, 2005.
- Strabone e l'Italia antica* / Ed. G. Maddoli. Perugia, 1986.
- Syme R.* Anatolica. Studies in Strabo. Oxford, 1995.
- Thollard P.* Barbarie et civilisation chez Strabon. Etude critique des Livres III et IV de la Geographie. Paris, 1987.

Zimmermann R. Quibus auctoribus Strabo in libro tertio Geographicorum conscribendo usus sit, quaeretur // *Dissertationes Philologicae* Halesm. Halle, 1883. B. V. S. 329–364.

Natalija Samohvalova

NOTE ON THE QUESTION OF CORRELATION
OF DIFFERENT SOURCES' TYPES
IN STRABO'S GEOGRAPHY

Research of written sources is traditional aim of Strabo studies while paying almost no attention to oral sources. In the introduction to his *Geography* Strabo declares autopsy and oral sources importance for geographical description, however further he doesn't apply his own theoretical constructions in practice for a number of reasons: claim of Homer's authority, more objective descriptions, glorification of Roman Empire.

Key words: ancient geography, Strabo, oral sources.

ЗАПИСИ УСТНЫХ ПРЕДАНИЙ
В РАССКАЗЕ ГЕРОДОТА О СКИФИИ

Геродот использовал фольклорные произведения в качестве источника своих сведений о Скифии. В статье дан подробный стилистический анализ двух мифов о происхождении скифов и двух исторических новелл о скифах царского рода (Her. IV, 5–10; 76–80). Автор выявляет в тексте ряд приемов повествования, характерных для фольклорных рассказов, а также показывает, как историк сохранил особенности устной речи. В статье приводятся доводы, которые не позволяют принять мнение о скифском происхождении мифа о Геракле, змееной богине и их трех сыновьях, родоначальниках скифов, агафирсов и гелонов. Автор также критикует предположение относительно создания этого мифа греческими жрецами. Записи Геродота свидетельствуют, что в VI–V вв. до н.э. в среде греческих колонистов рождались новые мифы и новеллы, построенные в духе фольклорной традиции метрополии. Все четыре рассмотренных рассказа записаны в Ольвии и за исключением скифского генеалогического мифа являются плодом коллективного творчества ольвиополитов.

Ключевые слова: Античное Северное Причерноморье, древнегреческая колонизация, мифология, историческая новелла, скифские цари, Геракл.

Мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан, и этому правилу я буду следовать во всем моем сочинении

Геродот «История» (VII, 152).

Геродот был первооткрывателем во многих областях знаний, которые содержатся в «Истории», главном труде его жизни. Главы, посвященные описанию Скифии, изобилуют уникальными сведениями, среди них важнейшее место занимают древнейшие записи фольклора, бытовавшего в среде греческих колонистов и их соседей скифов. Логографы, предшественники историка, включали в свои сочинения немало греческих мифов, но они ограничивались сухим пересказом, часто критически оценивали народные рассказы и даже называли их смехотворными (Hecat. Mil. Fr. 1).

Примеры такого рода можно найти и у Геродота¹, но у него есть также иные образцы передачи фольклорных произведений. Новаторство историка проявилось в умении подробно записать и сохранить стиль устного повествования своих собеседников. К сожалению, в античной литературе совсем немного таких образцов; что же касается мифов и новелл, родившихся именно в Северном Причерноморье, то подобных записей больше нет ни в одном из известных сейчас древних текстов. Яркий пример — «Рассказы о героях» Филострата. Он пересказал серию преданий об Ахилле на его священном острове близ устья Дуная, упомянув, что узнал их у некоего херсонесского виноградаря; однако писатель передал лишь фабулу без каких-либо особенностей устной речи своего информатора (Philostr. Heroic. XIX, 16–18). Прочие древние авторы — такие, как Страбон, Диодор Сицилийский, Плиний, Мела и некоторые другие, упомянули предельно кратко о местных причерноморских мифах.

Два мифа и две исторические новеллы включены Геродотом в главы, характеризующие историю, быт и нравы скифов. Первые историк привел в качестве разных мнений о появлении этого народа в Северном Причерноморье, а вторые иллюстрируют примеры неприятия скифами обычаев и религии эллинов. Исследованию этих глав «Истории» посвящено немало научных работ, но их авторов в основном интересовали скифский фольклор и конкретные факты, которые можно извлечь из этих текстов, но не форма записи устных рассказов, их греческое происхождение и роль в культуре колонистов, поселившихся на северных берегах Понта Евксинского.

В огромном ряду отечественных исследований сочинения отца истории только замечательная монография А.И. Доватура «Повествовательный и научный стиль Геродота»² полностью посвящена разбору литературного оформления текста «Истории». В этой книге есть примеры и из Скифского рассказа³, но в целом его стилистика не являлась предметом подробного анализа. Из зарубежных исследований следует упомянуть не утерявшие во многом актуальности обобщающие работы Ф. Якоби⁴ и В. Али⁵, которые уделили немало внимания характеру повествования во всех частях сочинения Геродота.

¹ Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957. С. 178.

² Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль.

³ Там же. С. 80, 141, 153.

⁴ Jacoby F. Herodotus // RE. Supplbd. 2. 1913.

⁵ Aly W. Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Göttingen, 1921.

При описании разных народов Геродот следовал определенному плану, в котором одним из первых был пункт о происхождении этноса⁶. Поэтому, собирая материал о скифах, историк провел собственные изыскания и узнал рассказы самих скифов и их соседей греческих колонистов. Благодаря принципу историка передавать то, что он услышал от своих собеседников (II, 123; VII, 152), мы узнаем два мифа о происхождении скифов, а также историческое предание о переселении скифов в Северное Причерноморье (IV, 5–11). Внесение того или иного рассказа в «Историю» не означало признание его достоверности, о чем Геродот неоднократно заявлял. В частности первый из приведенных им мифов не вызывал у него доверия, однако историк дважды подчеркнул, что скифы именно так рассказывают о своем происхождении (IV, 5, 7). Сам же Геродот, как и современные ученые, считал наиболее отвечающим действительности последнее из перечисленных преданий, в котором говорилось о приходе скифов с востока в причерноморские степи. Однако эти две главы (IV, 11,12) не входят в круг нашего анализа, так как в основном посвящены побежденным скифами киммерийцам.

Напомним содержание мифа, в котором объясняется происхождение трех ветвей скифских племен, и все они представлены автохтонным населением Северного Причерноморья. Их родоначальником считался Таргитай, первый человек, поселившийся на этих пустовавших землях. Родителями Таргитая называли Зевса и дочь реки Борисфен. У Таргитая было трое сыновей — Липоксай, Арпоксай и Колаксай. Первые двое не смогли притронуться к упавшим с неба предметам, которые пылали огнем при их приближении. Это были золотые плуг с ярмом, секира и чаша. Младший же брат смог их спокойно взять. Увидев в этом божественное знамение, старшие братья по взаимному соглашению передали Колаксаю царскую власть. Он стал родоначальником царских скифов, именуемых паралатами, от Липоксая произошли авхаты, а от Арпоксая — катиары и траспии. Колаксай разделил свое царство между тремя сыновьями, и в большей из этих частей хранились упавшие с неба священные предметы. В их честь ежегодно устраивается праздник с жертвоприношениями.

Видимо, именно на этом празднике всегда рассказывался миф о происхождении скифов и золотых святынь. Геродот попросил кого-

⁶ *Поплинский Ю.К.* Принципы этнографических описаний в античной литературе // Африканский этнографический сборник. Л., 1990. С. 144–145.

то из местных греков, общавшихся с соседними племенами и знавших их язык, узнать, как скифы объясняют свое происхождение. В том, что это действительно скифский миф, убеждают иранские имена всех героев.

Слова же о том, что отцом Таргитая был Зевс, указывают на изложение мифа эллином, который на свой лад заменил варварское имя верховного божества на греческого Зевса, отца множества богов и героев. Грекам вообще было свойственно поступать подобным образом при передаче рассказов варваров, и это неоднократно отразилось в тексте «Истории» Геродота⁷. Например, лидиец Крез в беседе с персом Киrom говорит о посвящении Зевсу части военной добычи, хотя он имел в виду не греческого, а своего верховного бога, так же царь Дарий просит Зевса, а не персидского бога, помочь ему отомстить афинянам (Her. I, 89; V, 105). Характер записи скифского мифа показывает, что информатор историка передал достаточно подробно содержание, но не сохранил фольклорных особенностей повествования на чуждом ему языке.

В этом плане второй миф, услышанный Геродотом от «эллинов, живущих у Понта», существенно отличается от первого. В записи этого мифа и двух исторических новелл сохранены черты, свойственные всем жанрам повествовательного фольклора, включающего сказки, мифы, новеллы, легенды и др. В них герои характеризуются только поступками, кульминация событий приближена к концу рассказа; хороший исполнитель оживляет повествование прямой речью персонажей, употребляет *praesens historicum*, становясь как бы свидетелем событий, но сам никогда не выступает на первый план.

Греческие колонисты, обосновавшиеся в стране, называемой ими Скифией, рассказывали, что туда Геракл прибыл на колеснице, запряженной конями. Пока герой спал, укрывшись львиной шкурой, лошади исчезли; после долгих поисков герой нашел их у местной богини, туловище которой переходило в змеиный хвост. Она соглашалась отдать коней лишь после того, как у нее от Геракла родятся дети. Так появились на свет три брата: Агафирс, Гелон и Скиф. Возвращая колесницу и отпуская Геракла на родину, змееногая богиня спросила, что делать сыновьям, когда они станут взрослыми: идти ли к отцу или оставаться во владениях матери. Геракл велел устроить юношам испытание, после которого победитель станет властителем страны, а его братьям следует уйти в другие земли.

⁷ Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. С. 80.

Соперники должны были натянуть лук, оставленный отцом, и надеть его боевой пояс, на котором висела золотая чаша. Это удалось лишь младшему сыну Скифу, он стал правителем на родине, и от него вели родословную скифские цари. Его братья правили в соседних землях, и от них произошли наименования агафирсов, живших к западу от скифов, и гелонов, обитавших к востоку от Скифии.

Геродот изложил миф, используя оборот *accusativus cum infinitivo*. Так историк подчеркнул, что он пишет не сам, а передает услышанный рассказ. Это относится и к заключению повествования. Его грамматический строй не позволяет принять утверждение А.С. Русяевой⁸, что здесь Геродот уточняет свое понимание происхождения скифских царей от младшего сына Геракла. Важно отметить, что после слов о происхождении скифских царей историк действительно вставил собственное замечание: «так рассказывают эллины, живущие у Понта»; и здесь он уже не использовал оборот *accusativus cum infinitivo*. Поэтому у нас нет оснований приписывать часть рассказа домыслу Геродота.

В устах искусных исполнителей изложение оживлялось прямой речью персонажей. Именно так записан в «Истории» диалог змееной богини и Геракла перед тем как он покинул Скифию. Среди распространенных фольклорных приемов повествования встречаются попутные замечания, парэнтезы; здесь парэнтеза использована в виде краткого наивного вставного упоминания о том, что Геракл носил с собой два лука. Подобно всему тексту мифа, это пояснение дано в форме оборота *accusativus cum infinitivo*, который еще раз указывает, что эти слова принадлежат не Геродоту, а его источнику⁹. В ходе изложения мифа рассказчик заметил, что, оставляя сыновьям свой лук, герой не может оказаться без оружия в дальнейших странствованиях, и дал свое объяснение наличию у Геракла двух луков.

Подробности, не имевшие значения для развития сюжета, вводились в фольклорные произведения с целью создания наглядной обстановки вокруг излагаемых событий. В нашем случае таково замечание о том, что в Скифии во время зимней стужи Геракл спал, завернувшись в львиную шкуру. Эта шкура — постоянный атрибут героя, поэтому слушатель сразу мог нарисовать в своем воображении исходную картину этого красочного рассказа. Для придания достоверности действие фольклорных произведений часто помещали

⁸ Русяева А.С. Религия понтийских эллинов. Киев, 2005. С. 39.

⁹ Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. С. 153.

в знакомые слушателям места, в данном случае в лесную область Гилею близ Ольвии. Поэтому можно заключить, что Геродот записал миф, услышанный именно в Ольвии, потому что другим понтийским эллинам эта местность вряд ли была хорошо известна, и такая подробность едва ли могла иметь существенное значение для аудитории рассказчика.

В одном граффито середины VI в. до н.э. сообщается о сооруженном ольвиополитами и разрушенном (их соседями или по естественным причинам?) алтаре Геракла в Гилее¹⁰. Наличие этой надписи дает основание предположить, что интересующий нас миф возник вскоре после заселения греками Нижнего Побужья и существовал уже не одно десятилетие ко времени посещения Геродотом Ольвии. В пользу этого говорит упоминание трех скифских племен, с которыми греки действительно встретились в окрестностях своего полиса. Позже расположение племен в Скифии изменилось, и у ольвиополитов появились новые соседи, о чем свидетельствует сравнение наших отрывочных сведений о сочинении Гекатея Милетского и ионийских карт с описанием в «Истории» Геродота¹¹. Однако это совсем не обязательно должно было сказаться на сюжете уже устоявшегося мифа; ведь в фольклоре часто удерживались гораздо более древние представления. Например, в сочинениях Павсания и Плутарха можно найти мифы, восходящие к догомеровской эпохе, т. е. ко времени, когда мифы еще письменно не фиксировались. Поэтому представляется несостоятельным мнение А.С. Русяевой о том, что Геродот не записал рассматриваемый миф в Ольвии, где в содержание рассказа якобы должны были быть внесены изменения, соответствующие реалиям середины V в. до н.э., а использовал в качестве источника сочинение какого-то логографа либо запись или рассказ жреца в одном из милетских храмов¹². В таком случае историк передал бы лишь фабулу, а не множество черт живого устного повествования, потому что, как говорилось выше, в VI в. до н.э. так красочно в прозе никто не умел записать народные предания. Кроме того, согласно рассказу Геродота, греки в середине V в. до н.э. знали, что агафирсы и гелоны продолжали жить в Восточной Европе, хотя и на других территориях, так что

¹⁰ Русяева А.С. Религия понтийских эллинов. С. 41.

¹¹ Скржинская М.В. Северное Причерноморье в описании Плиния Старшего. Киев, 1977. С. 48–51.

¹² Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев, 1992. С. 9–10.

даже с этой точки зрения не было нужды менять предание о происхождении их наименования.

Возможно, Геродот слышал и другие варианты этого мифа, поскольку он сообщает, что миф рассказывают понтийские эллины, а не конкретно ольвиополиты. О существовании иных версий можно судить по перечислению деяний Геракла в одной надписи римского времени (SIG XIV, 1293 a, 94–97). В ней говорится, что Геракл пришел из Фракии в Скифию, и там от его связи с Ехидной родились сыновья Скиф и Агафирс. Такой рассказ, наверное, бытовал в колониях северо-западного Причерноморья, в частности в Тире, где в реальности существовали контакты лишь с агафирсами и скифами, гелоны же были мало известны. Вероятно, с этим мифом жители Тиря связывали отпечаток ступни Геракла, который находился на скале у реки Тираса; он поражал своей величиной в два локтя, т. е. около метра в длину (Her. IV, 82).

В научной литературе существует мнение, что записанный «отцом истории» миф имеет скифское происхождение, и он лишь слегка переработан греками. Скифологи находят некоторые параллели в иранской мифологии и считают, что Геракл заместил в устах эллинов скифского Таргитая¹³. О последнем сейчас известно только из записи Геродота (IV, 5), но у него нет и намека на какое-либо соотношение этих персонажей, хотя историк постоянно проводил параллели между эллинскими и чужеземными богами и героями; он в частности написал, что Гестия у скифов называется Табити, Зевс — Папай, Аполлон — Гойтосир, Афродита Урания — Аргимпаса, Посейдон — Тагимасад (IV, 59). В то же время Геродот специально подчеркнул, что рассматриваемый нами миф рассказывают местные греки, и он коренным образом отличается от того, что говорят скифы относительно своего происхождения от первого человека Таргитая (Her. IV, 5–6).

К мнению скифологов присоединяются и некоторые исследователи античности. В. Али назвал предание о Геракле и змееной богине скифским мифом в греческих одеждах¹⁴. Ю.В. Шауб¹⁵ безо-

¹³ Граков Б.Н. Скифский Геракл // КСИИМК. 1950. Вып. 34. С. 7–12; Петров В.П., Макаревич М.Л. Скифская генеалогическая легенда // СА. 1963. № 1. С. 20–31; Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977. С. 32–36, 54; Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 93–98.

¹⁴ Алу В. Volksmärchen. S. 121; Толстой И.И. Черноморская легенда о Геракле и змееной деве // Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 234.

¹⁵ Шауб И.Ю. Италия — Скифия. Культурно-исторические параллели. М.; СПб., 2008. С. 75.

говорочно поддержал гипотезу Д.С. Раевского, который считал, что оба записанных Геродотом рассказа восходят к одному скифскому генеалогическому мифу.

На мой взгляд, предание о Геракле, родоначальнике местных племен, прекрасно вписывается в контекст древнегреческой мифологии, и его структура близка к генеалогическим мифам, бытовавшим в Ионии и в частности в Милете, родине ольвиополитов и большинства колонистов в Причерноморье. Вообще греки часто связывали происхождение соседних народов со своими мифологическими героями, а также возводили родословную племен к предку, якобы давшему наименование народу. Ионийцы рассказывали, что персы происходят от Перса, сына Персея и Андромеды (Нер. VII, 61), а соседи милетян карийцы, лидяне и мисийцы ведут свою родословную от братьев с соответствующими именами Кар, Лид и Мис (Нер. I, 171); структура этих ионийских преданий прямо заимствована для объяснения происхождения агафирсов, гелонов и скифов. Роль Геракла в мифе также достаточно традиционна для греческого фольклора, в котором существовало немало рассказов об этом герое, ставшем родоначальником разных варварских племен.

В духе такой фольклорной традиции в среде ионийских колонистов, населивших северные берега Черного моря, сложился миф о Геракле, родоначальнике местных народов, и о происхождении их названий от имен его трех сыновей. Это плод коллективного творчества, а не специально придуманный жрецами рассказ, преследующий пропагандистские цели, пишут некоторые исследователи¹⁶. Ведь греческие жрецы выбирались подобно другим магистратам, и не представляли какой-то обособленной группы людей с особой идеологией. Неясно, перед кем надо было пропагандировать право на заселение пустующих земель на берегах Понта. Кочевые племена, входившие в контакт с новыми поселенцами, совсем не интересовались их мифологией, а сами колонисты не нуждались ни в какой пропаганде.

Тем, кто не занимался историей фольклора, трудно представить, как какое-то произведение может не иметь конкретного автора. А между тем на ранних этапах развития общества именно так и было, когда у разных народов создавались сказки, героический эпос и исторические легенды. Они, как язык народа, были плодом коллективного творчества. Во время появления эллинов в Северном

¹⁶ Русяева А.С. Религия понтийских эллинов. С. 39.

Причерноморье в среде колонистов господствовало мифологическое осознание действительности, которое выражалось в сотворении новых мифов на осваиваемых землях. Эти мифы невольно создавались по уже установившимся схемам. Одна из них — пребывание легендарного греческого героя в далекие времена в тех местах, которые осваивали колонисты. В их глазах так связывалась история новой родины с историей Эллады и таким образом обосновывалось право на владение землями, где побывал герой.

В рассматриваемом мифе имеется немало наблюдений из жизни скифских племен, с которыми греки общались в Северном Причерноморье. Действительно лук и боевой портупейный пояс составляли неотъемлемую принадлежность скифского воина¹⁷. Греческие мастера даже изготавливали для скифов чаши с ушком для прикрепления к поясу. Такова найденная в Братолюбовском кургане Херсонской области золотая чаша V в. до н.э. с припаянным к ней колечком¹⁸. Скифский лук, отличный по форме от греческого, эллины уже в архаический период детально рисовали на вазах, а позже воспроизводили на ювелирных изделиях и монетах¹⁹.

Соединение скифской богини с Гераклом, возможно, имело символический смысл священного брака местного божества и греческого героя. Мы не знаем, какой точно рассказчики представляли скифскую змееногую богиню. До недавнего времени ее отождествляли с изображениями так называемой «прорастающей девы», у которой вместо ног были растительные побеги, иногда оканчивающиеся головой животного²⁰. Теперь такое толкование подвергнуто убедительной критике, так как доказано, что эта дева входит в круг греческих наследниц древней богини владычицы зверей; ее эллины чаще всего отождествляли с Артемидой и изображали не только в Северном Причерноморье²¹.

Стоит отметить, что облик фантастического существа полуженщины полужмеи не чужд греческой мифологии. Такой греки пред-

¹⁷ Черненко Е.В. Скифские лучники. Киев, 1981. С. 111–120.

¹⁸ Scythian Gold. Treasures from ancient Ukraine. New York, 1999. № 134.

¹⁹ Скржинская М.В. Скифия глазами эллинов. СПб., 1998. Рис. 25–28, 53.

²⁰ Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Л., 1961. Вып. 2. С. 65–73; Петров В.П., Макаревич М.Л. Скифская генеалогическая легенда. С. 23–26; Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982. С. 214.

²¹ Буйских А.В. Sofa- капители из Херсонеса: к проблеме стилистических заимствований // Боспорские исследования. Симферополь; Керчь, 2006. Вып. 11. С. 137–138.

ставляли Ехидну, мать разнообразных чудовищ. Описание Ехидны в «Теогонии» Гесиода (ст. 298–303), не знавшего скифской мифологии, подходит не только к облику скифской змееногой богини, но также к месту ее обитания в пещере, расположенной в пустынной местности: «Наполовину она дева со светлыми глазами и прелестным лицом, наполовину же чудовищная змея, огромная и грозная... у нее есть божественная пещера внизу под выдолбленной скалой, далеко от смертных людей и бессмертных богов». Попутно заметим, что Ехидна была не только именем собственным, но и греческим словом со значением змея. В этом смысле оно употреблено в тексте Геродота, а в качестве имени собственного — в надписи о деяниях Геракла.

В причерноморском мифе есть черты в равной мере свойственные греческому и скифскому фольклору. Это распространенный у многих народов сюжет о состязании трех братьев и получении царства младшим братом. Безусловно, умение пользоваться луком и использование боевого пояса служило характеристикой скифского воина. В то же время мастерством стрельбы из лука обладали также греческие герои, и прежде всего Геракл. Ему царь Эхалии посулил отдать в жены свою дочь Иолу, если герой победит братьев царевны в стрельбе из лука; за отказ выполнить это обещание герой разорил Эхалию. На этот сюжет в архаический период появилась эпическая поэма «Взятие Эхалии». С детских лет каждый грек знал «Одиссею», в которой вся двадцать первая песня посвящена описанию состязания женихов Пенелопы. Она обещала выйти замуж за того, кто натянет лук Одиссея и прострелит 12 колец так, чтобы стрела ни одно не задела. Женихи не сумели даже натянуть лук Одиссея. Ведь согнуть и привести в боевую готовность дальнобойный лук было нелегким делом даже для физически сильного мужчины. Поэтому у многих народов испытание зрелости воина наряду со стрельбой в цель включало также сгибание лука и закрепление на нем тетивы. Иллюстрации этого есть на монетах Ольвии и на сосуде из кургана Куль-Оба. На монете изображен Геракл, а на сосуде скиф.

В научной литературе высказывалось мнение, что изображение на ольвийских серебряных монетах третьей четверти V в. до н.э., иллюстрирует миф, изложенный Геродотом. Фигура человека с наброшенной на голову и плечи львиной шкурой несомненно представляет Геракла; опустившись на колено, он одной рукой сгибает лук, а другой готовится закрепить свободный конец тетивы. По мнению П.О. Карышковского, на монетах запечатлен эпизод ми-

фа, когда Геракл показывал змееногой богине, как надо натягивать лук²². В.А. Анохин справедливо отметил, что не только на ольвийских серебряных статерах, но и на монетах других городов в это время встречается изображение Геракла, натягивающего лук; там эту фигуру никак нельзя соотнести с указанным мифом²³. К этому надо добавить, что в греческих мифах упоминался лук Геракла; он научился стрелять еще мальчиком и пользовался этим оружием при совершении своих подвигов, например, при расправе со Стимфалийскими птицами. Поэтому ольвийские монеты могли вызывать ассоциации с разными мифами, в том числе и с местными сказаниями о Геракле.

В VIII–VII вв. до н.э. в Ионии появился новый жанр фольклора, называемый теперь новеллой. Позже она стала излюбленной формой устного творчества во всей Элладе и ее колониях²⁴. Действие новелл происходило в обстановке повседневной жизни без вмешательства сверхъестественных сил, но при этом допускалось наличие знамений, оборотней, привидений и т.п. Устные рассказы о современных событиях рождались постоянно и все время обновлялись. Большинство их быстро забывалось, не получая какой-либо законченной формы. Если же устный рассказ об исторических событиях не умирал вместе с поколением его создателей, он превращался в историческую новеллу с закрепленным сюжетом. Так в течение долгого времени сохранялась в народе память об отдельных исторических личностях и событиях; правда в новеллах художественный вымысел мог преобладать над историческими фактами.

Сообщения о мудром скифе Анахарсисе встречаются в сочинениях античных авторов, начиная с классического вплоть до римского времени. После исторической новеллы в «Истории» Геродота этот легендарный герой все больше утрачивал черты своего реального прототипа и стал персонажем литературных вымыслов, а не народных сказаний²⁵. Устные рассказы о скифе, посетившем Элладу, историк слышал еще до своей поездки в Ольвию. Об этом можно судить по первому упоминанию Анахарсиса в «Истории», где он

²² Карышковский П.О. О монетах с надписью ΕΜΙΝΑΚΟ // СА. 1960. № 1. С. 189–195; Он же. Монетное дело в Ольвии во второй половине II в. н.э. // Античная культура Северного Причерноморья в первые века нашей эры. Киев, 1986. С. 49.

²³ Анохин В.А. Монеты античных городов Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1989. С. 15.

²⁴ Trenkner S. The Greek Novella in Classical Period. Cambridge, 1958.

²⁵ Скржинская М.В. Скифия глазами эллинов. С. 104, 105.

назван единственным известным грекам мудрым человеком из всех варваров, живущих в Причерноморье (IV, 46). Кроме того, Геродот знал исторические новеллы спартанцев об Анахарсисе, некогда посетившем Пелопоннес, и критически отнесся к местной версии о причине гибели скифа (IV, 77). Неудивительно, что в Ольвии историк попросил расспросить скифов об Анахарсисе, но с изумлением услышал, что они о нем ничего не помнят (IV, 77). В то же время собеседник историка Тимн, доверенный скифского царя Ариапифа, смог узнать родословную Анахарсиса. Он принадлежал к царскому роду, был сыном Гнура, внуком Лика и правнуком Спаргапифа; скифский царь Савлий приходился ему братом, а племянником — Идантирс. Последний в античной литературе упоминается как победитель персов, вторгшихся в Скифию под предводительством Дария между 515 и 512 гг. до н.э. На основании родства с Идантирсом, ставшим царем после Савлия, можно определить, что Анахарсис жил в первой половине — середине VI в. до н.э.

Геродот ошибочно заключил, что скифы намеренно вычеркнули из своей памяти Анахарсиса за совершенное им святотатство. На мой взгляд, забвение объясняется уровнем социального развития скифов: они не имели письменности, а в их фольклоре отсутствовал жанр устойчивого рассказа об исторических личностях. Ведь у всех народов историческая новелла появлялась при сложении государства, отсутствовавшего у скифов во время жизни Анахарсиса. Так же развитием скифского общества объясняется возможность установить родословную давно умершего человека. Этнографические исследования показывают, что у бесписьменных народов каждому предписывалось знать свою родословную на много колен. Потребность в этом обуславливалась стремлением к жесткому соблюдению экзогамии, запрету браков между членами одного рода.

Ольвиополиты смогли удовлетворить интерес Геродота к судьбе Анахарсиса, так как в их среде уже примерно столетие сохранялась историческая новелла о гибели скифа, усвоившего язык и частично культуру эллинов. Поэтому Геродоту рассказали, что Анахарсис, возвращаясь из путешествия в Элладу, остановился в Кизике. (Там действительно обычно останавливались все греческие корабли перед выходом в Черное море.) В это время в городе пышно отмечался праздник в честь Матери богов, которую греки называли также Кибелой. Видимо, скиф попросил покровительства богини во время сулившего большие опасности плавания по Понту Евксинскому, так как в новелле говорилось о его клятве в случае благополучного завершения пу-

тешествия совершать жертвоприношения богине таким же образом, как в Кизике. Вернувшись на родину, Анахарсис исполнил свой обет в Гилее. Повесив на себя священные изображения Матери богов, он совершал обряды, ударяя в бубен. Кто-то из скифов донес об этом царю Савлию. Тот прибыл в Гилею и, убедившись в истинности доноса, убил брата, выстрелив в него из лука. Так, по мнению ольвиополитов, Анахарсис расплатился за приверженность чужой религии.

Исторические новеллы складывались всегда вскоре после описываемых событий, так что новеллу об Анахарсисе можно датировать началом второй половины VI в. до н.э. Она сформировалась в среде греческих колонистов, поселившихся в Нижнем Побужье. Невдалеке от Гилеи, где погиб Анахарсис, находились архаические греческие поселения и город Ольвия. Там скифа знали еще до его путешествия в Элладу: ведь ему надо было научиться греческому языку, и отсюда в Грецию он мог отправиться на греческом корабле, так как у скифов не было флота. В Ольвии найдено граффито второй половины VI в. до н.э., в котором упоминаются алтари Матери богов и Геракла в Гилее²⁶. Значит, Анахарсис не случайно выбрал Гилею для исполнения своего обета, а греки, посещавшие эти места, узнали о смерти скифа. Отправление греческого культа, скорее всего, было поводом для убийства, а причиной могли стать истинные или предполагаемые притязания Анахарсиса на царскую власть его брата Савлия.

Действие другой записанной Геродотом исторической новеллы происходило непосредственно в Ольвии (Нер. IV, 78–80), что не оставляет сомнений о месте происхождения этого рассказа. Герой новеллы скифский царь Скил больше нигде не встречается в античной литературе; он, как и Анахарсис, принадлежал к царскому роду, хорошо знал нравы и культуру греков, поклонялся эллинским божествам и погиб от руки своего брата. Поэтому некоторые ученые пытались доказать, что рассказы об Анахарсисе и Скиле являются вариантами предания об одном и том же человеке; по мнению одних, это был Анахарсис, а другие называли Скила, считая, что ряд эпизодов его биографии приписали Анахарсису²⁷. С этим не согласны большинство исследователей; ведь множество различных выразительных деталей в обеих новеллах подтверждает историческую достоверность многих моментов биографии их героев²⁸.

²⁶ Ружьева А.С. Религия и культы. С. 145.

²⁷ Куклина И.В. Анахарсис // ВДИ. 1971. № 3. С. 115, 116.

²⁸ Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны. С. 317.

Важно также отметить утверждение Геродота, что Скил был сыном Ариапифа, а с Тимном, доверенным лицом этого царя, историк сам беседовал, узнавая родословную Анахарсиса. Скорее всего сведения относительно родственников Скила были получены от того же Тимна. Он, конечно, знал, что царь агафирсов Спаргапиф предательски убил Ариапифа, имевшего от разных жен трех сыновей; матерью Скила стала гречанка из Истрии, мать Октамасада происходила из рода фракийских царей, а мать Орика Опойя была скифянкой. Скил унаследовал власть отца и женился на своей мачехе Опойе. Последнее обстоятельство с большой долей вероятности указывает на существование у скифов свойственного многим древним народам института левирата, т. е. права вдовы вступать в брак только с членами рода умершего мужа.

Упоминание деда Октамасада фракийского царя Тера и его наследника Ситалка, известных по другим античным источникам, а также генеалогия скифских царей, которую можно восстановить благодаря изысканиям Геродота о происхождении героев записанных им новелл, позволяет заключить, что Скил жил в первой половине V в. до н.э.²⁹ Предание же о нем оформилось вскоре после его смерти. Таким образом, Геродот, посетивший Ольвию в середине того же века³⁰, записал сравнительно недавно сложившуюся историческую новеллу. В реальности существования Скила убеждают также археологические находки: монеты с именем царя и его золотой перстень с надписью Σκόλεω; начертание букв соответствует времени жизни Скила³¹.

После вступления о родословной царя Геродот изложил ольвийскую новеллу. В ней рассказывалось, как Скил приходил со своим войском в предместье Ольвии, оставлял там всех скифов, а сам в течение месяца и даже дольше жил в городе, распорядившись запереть городские ворота, чтобы его соотечественники не знали о его эллинских привычках. В Ольвии царь ходил без свиты и телохранителей, передевался в греческую одежду, участвовал в жертвоприношениях греческим богам, имел жену гречанку и жил в собственном роскошном доме, украшенном скульптурами сфинксов и грифонов. Он захотел присоединиться к ольвиополитам, посвященным в таинства Диониса. От такого намерения его предостерегало грозное

²⁹ Виноградов Ю.Г. Перстень царя Скила // СА. 1980. № 3. С. 103–105.

³⁰ Жебелев С.А. Северное Причерноморье. М.; Л., 1953. С. 315–316.

³¹ Виноградов Ю.Г. Перстень царя Скила. С. 107.

знамение — разрушение молнией его ольвийского дома; однако это не остановило Скила, и он исполнил свое желание. Один из ольвиополитов провел нескольких скифских старейшин на городскую оборонительную башню, и они увидели своего царя в вакхическом исступлении шествовавшего с процессией по улицам вместе с поклонниками Диониса. Возмущенные очевидцы рассказали об этом скифскому войску, стоявшему у стен города. В результате произошел переворот, и скифов возглавил сводный брат царя Октамасад, а Скил вынужден был бежать во Фракию, где нашел убежище у царя Ситалка. Октамасад преследовал беглеца и решил воевать с Ситалком, но тот предложил мирное соглашение, по которому ему возвращали бежавшего в Скифию брата в обмен на Скила. Так в руках Октамасада оказался Скил, и ему отрубили голову. В заключительных словах рассказа говорится, что это было наказанием за приверженность чужим обычаям. В действительности Октамасад, наверное, желал избавиться от соперника, могущего отнять у него царскую власть, как было и в случае расправы с Анахарсисом.

Реальные факты биографии скифского царя прошли через фильтр восприятия ольвиополитов. Драматические события многих греческих новелл объяснялись непредотвратимым роком; такие примеры неоднократно встречались в новеллах о греческих и иноземных правителях (Нер. I, 8; II, 169; V, 92; IX, 109). В записи Геродота мы читаем слова, что Скилу суждено было несчастье, поэтому от рокового поступка, приведшего царя к гибели, его не удержало даже грозное знамение.

Построение новеллы по законам фольклора допускало определенный отход от реалий повседневной жизни. Поэтому имеющиеся там с точки зрения нашей логики ошибки не стоит приписывать Геродоту. Например, невероятно представить, чтобы ворота Ольвии наглухо запирались для всех, пока в городе в течение месяца жил скифский царь. Если же это касалось только скифов, то греческие жители предместья, где стояло скифское войско в ожидании царя, могли рассказывать скифам о городской жизни Скила, спокойно ходившего по улицам без всякой охраны. Однако фольклорный рассказ строится по принципу контрастных противопоставлений. Поэтому рассказчик предпочитает полностью изолировать Скила от его подданных и затем описать потрясшую их сцену приобщения царя к чужой религии.

Геродот изложил новеллу близко к стилю устного рассказа. Историк сохранил в прямой речи слова ольвиополита, сообщившего ски-

фам о вакхическом безумии Скила, и обращение Ситалка к Октама-саду с предложением обменяться знатными беглецами, искавшими у них убежища. С той же целью для оживления повествования в фольклоре употреблялось настоящее время в рассказе о прошлом; оно дважды встречается в этой новелле: узнав о возмущении войска, Скил *бежит* во Фракию, а Октомасад, выслушав посла Ситалка, *соглашается* на его предложение.

Новелла раскрывает большую заинтересованность ольвиополитов в осведомленности о конкретных событиях в среде их скифских соседей. Поэтому в устном предании сохранены имена Октамасада, брата-соперника Скила, и двух фракийских царей Тера и Ситалка, состоявших в родственных связях с царским домом скифов. Этими связями объясняется, почему Скил искал убежище у Ситалка, а брат последнего бежал к скифам. Названные Геродотом скифские персонажи новеллы сейчас известны только из сочинения отца истории, а деяния фракийца Ситалка и его отца Тера описаны у Фукидида (II, 95–97; IV, 101) и Диодора (XII, 50), что косвенно подтверждает реальное существование героев ольвийской новеллы и дает основание для ее достаточно точной датировки.

Благодаря «Истории» Геродота мы узнаем, что милетские колонисты, поселившиеся в Северном Причерноморье, создавали новые мифы и исторические новеллы, в которых можно различить творчески развитые традиции их ионийской метрополии. В местном мифе о Геракле таковыми были возведение происхождения соседних народов к греческому герою и объяснение названий скифских племен именем первого правителя, а в исторических новеллах — предопределение гибели героя непреодолимым роком. Передавая рассказы ольвиополитов, историк сохранил многие особенности устной речи хороших исполнителей фольклорных произведений. Этого не наблюдается при записи скифского фольклора, так как греческие информаторы, знавшие скифский язык, смогли изложить историку только сюжет, но не характер исполнения. Поэтому затруднительно представить, какими художественными средствами пользовались скифские сказители и даже решить, является ли миф о Таргитае и его потомках эпизодом из эпоса, или это было отдельное фольклорное произведение.

Подробные изложения устных рассказов с конкретным описанием Ольвии или указанием на ее окрестности показывают, что именно в Ольвии Геродот записал местный вариант мифа о происхождении скифов от Геракла, а также новеллы об Анахарсисе и Скиле.

Не случайно у историка отсутствуют созданные в других городах Северного Причерноморья фольклорные произведения о скифах. Поэтому несостоятельны иногда высказываемые предположения о том, что Геродот собирал свои сведения о Скифии в Элладе. Судя по археологическим находкам, в Милет, на Самос или в Афины, где Геродот подолгу жил, постоянно приходили корабли из всех крупнейших городов Северного Причерноморья, так что историк не стал бы ограничивать себя беседами только с ольвиополитами. Однако он хотел узнать новые сведения о Скифии, увидев ее своими глазами и расспросив тех, кто непосредственно общался со скифами. Обстоятельные записи местных мифов и новелл можно присоединить к отмеченным разными исследователями многочисленным косвенным свидетельством о путешествии историка в Северное Причерноморье, где главным опорным пунктом для него стала Ольвия³². Это позволяет еще раз возразить тем немногим, кто до сих пор сомневается в реальности посещения Геродотом Ольвии³³.

Включение в «Историю» записей скифского и местного греческого фольклора не являлось для Геродота самоцелью; он не стремился показать, что на северном краю ойкумены, так же как в любом полесе Эллады, рассказывают свои не известные в других регионах мифы и новеллы. Вероятно, впервые в греческой литературе историк, не имея других возможностей, использовал устные предания как исторический источник о происхождении и нравах скифов. Современные исследователи также с этой точки зрения анализируют фольклорные произведения, хотя и относятся к ним иначе, чем Геродот.

Рассмотренные главы из Скифского рассказа Геродота содержат бесценные исторические сведения о жизни греческих колонистов и их соседей в Северном Причерноморье. Записи мифов и новелл показывают, как греки на новой родине развивали фольклорные традиции своей метрополии. Только благодаря любознательности отца истории и его обращению к устным источникам теперь известна генеалогия скифских царей VII–V вв. до н.э. Из мифа о сыновьях Таргитая ученые извлекают историческую информацию о делении

³² Жебелев С.А. Северное Причерноморье. С. 324; Нейхардт А.А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982. С. 214–230; Виноградов Ю.Г. Политическая история Ольвийского полуса. М., 1989. С. 100.

³³ Руслева А.С. Религия и культуры. С. 9–10; Armayor O.K. Did Herodotus ever go to the Black Sea? // Harvard Studies in classical philology. 1978. № 82. P. 45–62.

скифского общества на сословно-кастовые группы³⁴. Косвенные данные позволяют придти к заключению о наличии левирата и о знании многих колен родословной в скифских семьях. Сведения Геродота дают возможность узнать о системе наследования царской власти у скифов, которая переходила от отца к сыну или от брата к брату; исторические новеллы также свидетельствуют об оживленных контактах греков с кочевыми соседями, а также о тесных связях скифов с фракийцами и о заключении между ними династических браков.

ЛИТЕРАТУРА

- Анохин В.А.* Монеты античных городов Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1989.
- Артамонов М.И.* Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Л., 1961. Вып. 2.
- Бессонова С.С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.
- Буйских А.В.* Sofa- капители из Херсонеса: к проблеме стилистических заимствований // Боспорские исследования. Симферополь; Керчь, 2006. Вып. 11.
- Виноградов Ю.Г.* Перстень царя Скила // СА. 1980. № 3.
- Виноградов Ю.Г.* Политическая история Ольвийского полиса. М., 1989.
- Граков Б.Н.* Скифский Геракл // КСИИМК. 1950. Вып. 34.
- Доватур А.И.* Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
- Жебелев С.А.* Северное Причерноморье. М.; Л., 1953.
- Карышковский П.О.* О монетах с надписью ΕΜΙΝΑΚΟ // СА. 1960. № 1.
- Карышковский П.О.* Монетное дело в Ольвии во второй половине II в. н.э. // Античная культура Северного Причерноморья в первые века нашей эры. Киев, 1986.
- Куклина И.В.* Анахарсис // ВДИ. 1971. № 3.
- Нейхардт А.А.* Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982.
- Петров В.П., Макаревич М.Л.* Скифская генеалогическая легенда // СА. 1963. № 1.
- Поплинский Ю.К.* Принципы этнографических описаний в античной литературе // Африканский этнографический сборник. Л., 1990.
- Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

³⁴ *Раевский Д.С.* Очерки идеологии. С. 65–71.

- Русяева А.С.* Религия и культы античной Ольвии. Киев, 1992.
- Русяева А.С.* Религия понтийских эллинов. Киев, 2005.
- Скржинская М.В.* Северное Причерноморье в описании Плиния Старшего. Киев, 1977.
- Скржинская М.В.* Скифия глазами эллинов. СПб., 1998.
- Толстой И.И.* Черноморская легенда о Геракле и змееной деве // Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966.
- Черненко Е.В.* Скифские лучники. Киев, 1981.
- Шауб И.Ю.* Италия — Скифия. Культурно-исторические параллели. М.; СПб., 2008.
- Aly W.* Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Göttingen, 1921.
- Armayer O.K.* Did Herodotus ever go to the Black Sea? // Harvard Studies in classical philology. 1978. № 82.
- Jacoby F.* Herodotus // RE. Supplbd. 2. 1913.
- Scythian Gold.* Treasures from ancient Ukraine. New York, 1999.
- Trenkner S.* The Greek Novella in Classical Period. Cambridge, 1958.

Marina Skrzhinskaya

FOUR FOLKLORE TALES IN THE SCYTHIAN LOGOS OF HERODOTUS

Herodotus used folklore tales as a source of his information about Scythia. The article provides a comprehensive stylistic analysis of two myths describing the origin of Scythians and two historical novels about Anacharsis and Scylis, the Scythians from a royal family (Her. IV, 5–10; 76–80). The author reveals in the text a number of special folklore features and also demonstrates how the historian preserved the peculiarities of the spoken language. Skrzhinskaya puts forward several arguments that prove that the myth about Heracles, a snake-legged goddess and their three sons cannot be of Scythian origin. The author criticises the suggestion that this myth was created by Greek priests. Writings by Herodotus witness that in the VI–V cent. BC some new myths and novels appeared among the Greek colonists living at the Black Sea coast. These myths and novels were composed within the frames of folklore tradition of their metropolis. Herodotus wrote down the above mentioned four tales in Olbia and with the exception of the Scythian genealogical myth they all had been created by the Olbiopolitans.

Key words: Northern Black Sea region in the antiquity, Old Greek colonization, mythology, historical novel, Scythian tsars, Heracles.

ДЖЕРОМ ГОРСЕЙ О СОБЫТИЯХ МАЯ — ИЮНЯ 1591 г.
В УГЛИЧЕ И В МОСКВЕ*

15 мая 1591 г. в удельном Угличе погиб младший сын Ивана Грозного от Марии Нагой 8-летний царевич Дмитрий. Постепенно смерть Дмитрия Угличского обросла домыслами и слухами. Выдвинутая Нагими версия о злодейском убийстве мальчика получила продолжение. Видимо, еще до приезда в Углич Следственной комиссии Василия Шуйского, распространился слух, что мать погибшего вдовая царица Мария Федоровна находится при смерти. Единственным достоверным описанием ее состояния после смерти сына оказались записки английского дипломата Джерома Горсея (Jerome Horsey). В них говорится, что брат царицы Афанасий Нагой (empress' brother) среди ночи постучался в ворота Английского двора в Ярославле — резиденции прибывавших в Россию англичан, где находился в это время Горсей. Сообщив, что «царевич Дмитрий мертв», Нагой утверждал, что царица отравлена и умолял Горсея о помощи, прося передать «какое-нибудь средство» для несчастной матери царевича, чтобы облегчить ее страдания. Обычно свидетельство о ночном визите Нагого к Горсею рассматривается историками в связи с изучением разных версий гибели царевича Дмитрия и, в первую очередь, в связи с вопросом о причастности к этому Бориса Годунова. Вместе с тем в качестве источника, содержащего сведения о болезни Марии Нагой после событий 15 мая 1591 г., «Записки» Горсея ранее систематически не изучались. Настоящая статья имеет целью восполнить этот пробел. Она посвящена анализу записанного Горсеем по памяти сообщения об отравлении царицы. Если сведения медицинского характера выглядят в «Записках» вполне правдоподобно и косвенно подтверждаются материалами Следственного дела, то точность воспроизведения англичанином

* Авторы глубоко признательны сотрудникам центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН, а также участникам научно-исследовательского семинара члена-корреспондента РАН С.М. Каштанова в ИАИ РГГУ «Источниковедение истории России X–XVIII вв.» (особенно К.В. Баранову, К.Ю. Ерусалимскому, В.Ю. Кацу, А.В. Кузьмину, Н.А. Лузанову и А.С. Усачеву), принявшим участие в обсуждении этой статьи. Слова особой благодарности — доктору медицинских наук, профессору Надежде Дмитриевне Лакошиной, взявшей на себя труд ознакомиться с нашим исследованием в рукописи и сделавшей важные замечания медицинского характера. Интересом к событиям в Угличе 1591 г. авторы целиком обязаны Сергею Михайловичу Каштанову, который направлял их и никогда не отказывал в дружеском совете и консультации. С.М. Каштанов внес в рукопись статьи исправления редакционного характера и оказал авторам неоценимую помощь в уточнении перевода и интерпретации исследуемого фрагмента «Записок» Дж. Горсея.

всех деталей беседы с Нагим вызывает определенные сомнения. У Горсея перемешались впечатления от событий, отстоявших друг от друга на несколько дней и даже лет, но объединенные темой угличской трагедии 15 мая. Некоторые из них Дж. Горсей фиксировал как непосредственный участник и свидетель, о других узнавал из разных источников — по преимуществу устных. В статье рассматривается вопрос о том, кто из Нагих в действительности мог быть ночным визитером Горсея и его информатором.

Ключевые слова: «Путешествия сэра Джерома Горсея», медицина XVI в., новая интерпретация, источниковедение, смерть царевича Дмитрия, следствие, патография царицы Марии Нагой, генеалогия Нагих.

*...Архангел Михайло,
создай ты мне с небеси свой золот ключ,
а булатен замок — замкнути ми
у всякого ведуна и у ведуньи кожаны губы,
а костяны зубы, и всякое в нем лихое лихорадество,
кто станет на меня... лихо думати и меня портити*
Заговор от порчи, из рукописи XVII в.¹

15 мая 1591 г. в удельном Угличе ударили в набат. Колокольный гул возвестил о смерти на княжеском дворе восьмилетнего царевича Дмитрия — младшего сына Ивана Грозного и брата слабоумного царя Федора Ивановича. В тот же день родилась версия о злодейском убийстве царевича и были названы злоумышленники: сын дьяка Михаила Битяговского Данила, племянник дьяка Никита Качалов и сын царевичевой мамки Василисы Волоховой Осип. Вместе с самим дьяком и еще несколькими посадскими людьми и слугами они были зверски убиты толпой².

19 мая из Москвы для расследования обстоятельств гибели Дмитрия Угличского, убийства государева дьяка и «душегубцев царевичу», а также «побития» посадских и разорения «Дьячей избы» была прислана специальная комиссия, которую возглавил боярин князь Василий Иванович Шуйский. В результате работы комиссии появилось Следственное дело³, которое 2 июня было доложено царю Фе-

¹ Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 184.

² Зимин А.А. В канун грозных потрясений: Предпосылки первой крестьянской войны в России. М., 1986. С. 153–182.

³ РГАДА. Ф. 148: «Угличская Следственная комиссия во главе с князем В.И. Шуйским». Оп. 1. Д. 1. Издания текста Следственного дела см.: Следственное дело об убийении царевича Дмитрия Иоанновича, произведенное в Угличе по повелению государя царя Феодора Иоанновича боярином князем Василием Ивановичем Шуйским,

дору и Освященному собору. В нем утверждалось, что царевич Дмитрий сам закололся ножом во время игры с ребятами-«жилецами» «в тычку», в припадке «черной болезни падучей» (эпилепсии). Виновными в этом были объявлены Нагие, родственники матери царевича — Марии Федоровны Нагой, не доглядевшие за мальчиком, а затем учинившие расправу над Битяговским и мнимыми убийцами царевича. Иными словами, комиссия пришла к выводу о том, что смерть Дмитрия не была насильственной и произошла в результате несчастного случая, а мятеж в Угличе спровоцировали Нагие. По распоряжению правительства Федора Ивановича Нагих разослали по тюрьмам. Мать царевича — Марию Нагую — насильно постригли в монастыре на Выксе. Угличане — участники волнения — подверглись ссылке в Сибирь⁴.

Постепенно гибель Дмитрия Угличского обросла домыслами и слухами. Версия о злодейском убийстве, выдвинутая Нагими, получила продолжение немедленно. Видимо, еще до приезда в Углич комиссии Шуйского (т. е. ок. 19 мая) распространился слух, что мать погибшего — вдовья царица Мария Федоровна — находится при смерти. Единственным достоверным описанием состояния Марии Нагой после гибели сына оказались записки английского дипломата Джерома Горсея (Jerome Horsey). В них говорится, что брат царицы Афанасий Нагой («empress' brother») среди ночи постучался в ворота Английского двора в Ярославле — резиденции прибывавших в Россию англичан. Именно там находился в это время Джером Горсей, высланный из Москвы из-за ссоры с дьяком Андреем Щелкаловым. Сообщив, что «царевич Дмитрий мертв», Нагой утверждал, что «...царица отравлена и при смерти, у нее вылезают волосы, ногти, сле-

окольников Андреем Петровичем Клешиным и дьяком Елизарием Вылузгиным. Писано 1591 года, в мае... // СГГД. М., 1819. Ч. 2. № 60. С. 103–123; *Суворин А.С.* О Дмитрии Самозванце: Критические очерки, с приложением нового списка следственного дела о смерти царевича Дмитрия. СПб., 1906; Угличское следственное дело о смерти царевича Дмитрия. 15 мая 1591 г. / Изд. подгот. В.[К]. Клейн. М., 1913; *Таймасова Л.* Трагедия в Угличе: Что произошло 15 мая 1591 года? М., 2006. С. 417–459 (репринт издания 1906 г.). Выдержки из Следственного дела опубликованы В.Н. Козляковым (Дневник Марины Мнишек. М., 1995. Приложение. С. 162–166 (по СГГД)), а затем переизданы Л.Е. Морзовой (*Морозова Л.Е.* История России: Смутное время. М., 2011. С. 32–37 (по публикации В.Н. Козлякова)). Козляковым и Морозовой воспроизведены распросные речи Михаила, Григория и Андрея Нагих, Василисы Волоховой, а также челобитная Русина Ракова.

⁴ *Зимин А.А.* В канун. С. 154.

зает кожа»⁵ («“The Tsarevich Dmitrii is dead; [...] and the empress poisoned and upon point of death, her hair and nails and skin falls off»⁶). Он умолял Горсея о помощи и просил дать ему «какое-нибудь средство» («help and give some good thing») для несчастной матери царевича⁷.

Приведем это свидетельство Горсея по изданию Л. Берри и Р. Крами: «...The emperor and council would have me remove for a while to Iaroslavl', 250 miles thence. Many other things passed not worth the writing, sometimes cheerful messages, sometimes fearful. God did miraculously preserve me. But one night I commended my soul to God above other, thinking verily the time of my end was come. One rapped at my gate at midnight. I was well furnished with pistols and weapons. I and my servants, some fifteen, went with these weapons to the gate. “O my good friend, Jerome, ennobled, let me speak with you”. I saw by moonshine empress' brother, Afanasii Nagoi⁸, the late widow empress, mother to the young prince Dmitrii, who were placed but twenty-five miles thence at Uglich. “The Tsarevich Dmitrii is dead; his throat was cut about the sixth hour by the d'iaki; some one of his pages confessed upon the rack by Boris his setting on; and the empress poisoned and upon point of death, her hair and nails and skin falls off; help and give some good thing for the passion of Christ his sake”. “Alas! I have nothing worth the sending”. I durst not open my gates. I ran up, fetched a little bottle of pure salad oil (that little vial of balsam that the queen gave me) and a box of Venice treacle. “Here is what I have! I pray God it may do her good”. Gave it over the wall, who hied him post away. Immediately the watchmen in the streets raised the town and told how the Prince Dmitrii was slain. Some four days before, the suburbs of the Moscow was set on fire and twelve

⁵ Здесь и далее перевод записок Дж. Горсея на русский язык цитируется по изданию: *Горсей Д. Записки о России. XVI — начало XVII в.* / Пер. и сост. А.А. Севастьяновой. М., 1990. Напомним, что «Записки» Горсея переведены А.А. Севастьяновой по изданию 1856 г., а фрагмент о ночном визите Нагого к Горсею — по изданию 1626 г.: *Горсей Д. Записки*. С. 44, примеч. 67, см.: Там же. С. 130. Об изданиях и переводах «Записок» Дж. Горсея, а также о причинах обращения к фрагменту о ночном визите по изданию 1626 г. см.: [*Севастьянова А.А.*] Предисловие: Джером Горсей и его сочинения о России // *Горсей Д. Записки*. С. 5–46, особенно С. 28. Все случаи несогласия авторов настоящей статьи с переводом А.А. Севастьяновой и уточнения этого перевода оговариваются в примечаниях. Цитирование Горсея по нашему переводу также специально оговаривается.

⁶ Здесь и далее английский текст «Записок» Дж. Горсея воспроизводится по изданию: *Rude and Barbarous Kingdom: Russia in the Accounts of Sixteenth Century English Voyagers* / Ed. by L.E. Berry, R.O. Crummey. Madison; London, 1968. P. 357–359.

⁷ *Rude and Barbarous Kingdom*. P. 357.

⁸ В издании 1626 г.: Alphonassy Nagoie.

thousand houses burned. Boris his guard had the spoil, and four or five soldiers suborned, desperate fellows hired to endure the rack, confessed, and so was published that the Tsarevich Dmitrii, his mother the empress, and the Nagois their family, had hired them to kill the emperor and Boris Fedorovich and set the Moscow on fire. This was so published to move the peoples' hearts to hatred against the prince, his mother, and family. But it was too gross a falsehood and abhorred of all men in general, as God did not long after recompense and revenge with as fearful and palpable an example, to show that he is just in all his doings and turns the wicked devices and devilish practices of men to open shame and confusion. The bishop of Krutitsa was sent, accompanied with five hundred gunners and divers noblemen and gentlemen, to bury this Prince Dmitrii under the high altar in St. John's, I take it, in Uglich. Little did they think at that time that this Dmitrii's ghost should in so short a time be stirred up to the dissolution of Boris Fedorovich and all his family. The sick, poisoned empress was presently to be shorn a nun to save her soul by sequestering her life, made dead to the world, all her allies, brothers, uncles, and friends, officers and servants, dispersed in displeasure to divers secret dens not to see light again»⁹ («...Царь и совет отослали меня на время в Ярославль, за 250 миль¹⁰. Много других происшествий случилось со мной, их вряд ли стоит описывать. Известия, которые доходили до меня, были иногда приятны, иногда ужасны. Бог чудом сохранил меня. Но однажды ночью я предал свою душу богу, думая, что час мой пробил. Кто-то застучал в мои ворота в полночь. У меня в запасе было много пистолетов и другого оружия. Я и мои пятнадцать слуг подошли к воротам с этим оружием.

— Добрый друг мой, благородный Джером, мне нужно говорить с тобой.

Я увидел при свете луны Афанасия Нагого, брата вдовствующей царицы¹¹, матери юного царевича Дмитрия, находившегося в 25 милях от меня в Угличе.

⁹ Rude and Barbarous Kingdom. P. 357–359.

¹⁰ Перевод А.А. Севастьяновой неточен. У Горсея «250 miles thence», т.е. «за 250 миль отсюда» (т.е. от Москвы). Под «милю» Горсей, видимо, подразумевал «версту», ибо в милях это расстояние равняется 159, а в верстах — 240 (см.: Rude and Barbarous Kingdom. P. 357. Note 4).

¹¹ Перевод А.А. Севастьяновой неточен. У Горсея Мария Нагая определяется как «the late widow empress», т.е. «бывшая (покойная?) вдовствующая царица». Это свидетельствует о том, что Горсей писал или по крайней мере редактировал эту часть своих «Записок» после 20 июня 1612 г., когда Мария Нагая (в иночестве Марфа) уже умерла.

— Царевич Дмитрий мертв, сын дьяка, один из его слуг, перерезал ему горло около шести часов; [он] признался на пытке, что его послал Борис; царица отравлена и при смерти, у нее вылезают волосы, ногти, слезает кожа; именем Христа заклинаю тебя, помоги мне, дай какое-нибудь средство!

— Увы! У меня нет ничего действенного.

Я не отважился открыть ворота, вбежав в дом, схватил банку с чистым прованским маслом (ту небольшую склянку с бальзамом, что дала мне королева) и коробочку венецианского териака.

— Это все, что у меня есть. Дай бог, чтобы ей это помогло.

Я отдал все через забор, и он ускакал прочь. Сразу же город был разбужен караульными, рассказавшими, как был убит царевич Дмитрий, а четыремя днями раньше были подожжены окраины Москвы и сгорело двенадцать тысяч домов. Страж Бориса захватил добычу, но четверо или пятеро подкупленных солдат (жалкие люди!) признались на пытке, и было объявлено, будто бы царевич Дмитрий¹², его мать царица и весь род Нагих подкупили их убить царя и Бориса Федоровича¹³ и сжечь Москву. Все это объявили народу, чтобы разжечь ненависть против царевича, его матери и их семьи. Но эта гнусная клевета вызвала только страшное отвращение у всех. Бог вскоре послал расплату за все это, столь ужасную, что стало очевидно, как он, пребывая в делах людских, направляет людские злодеяния к изобличению. Епископ Крутицкий был послан с 500 стрельцами, а также с многочисленной знатью и дворянами для погребения царевича Дмитрия в алтаре св. Иоанна (как мне кажется) в Угличе. Вряд ли все думали в то время, что тень убитого царевича явится так скоро и погубит весь род Бориса Федоровича¹⁴. Боль-

¹² Перевод А.А. Севастьяновой ошибочен. У Горсея «Boris his guard had the spoil, and four or five soldiers suborned, desperate fellows hired to endure the rack, confessed, and so was published that the Tsarevich Dmitrii...», т. е. «Стража Бориса занималась мародерством [после пожара], а четверо или пятеро подкупленных солдат, отъявленных мерзавцев (парней), нанятых для перенесения пытки, признались, и это было обнаружено, что царевич Дмитрий...».

¹³ Перевод А.А. Севастьяновой неточен. У Горсея: «...and so was published that the Tsarevich Dmitrii, his mother the empress, and the Nagois their family, had hired them to kill the emperor and Boris Fedorovich...», т. е. «...и было объявлено, будто бы царевич Дмитрий, его мать царица и весь род Нагих наняли их для того, чтобы убить царя и Бориса Федоровича...».

¹⁴ Перевод А.А. Севастьяновой неточен. У Горсея: «Little did they think at that time that this Dmitrii's ghost should in so short a time be stirred up to the dissolution of Boris Fedorovich and all his family», т. е. «Вряд ли все думали в то время, что тень Дмитрия явится так скоро и приведет к гибели Бориса Федоровича и всей его семьи».

ную, отравленную царицу постригли в монахини, принося ее светскую жизнь в жертву спасения души, она умерла для света. Все ее родственники, братья, дяди, приверженцы, слуги и чиновники были разбросаны в опале по разным секретным темницам, осужденные не увидят больше божьего света»¹⁵).

Обычно свидетельство о ночном визите Нагого к Горсею рассматривается историками в связи с изучением разных версий гибели царевича Дмитрия и в первую очередь в связи с вопросом о причастности к этому Бориса Годунова, будто бы подославшего к нему убийц. Наиболее подробно этот фрагмент «Записок» Горсея был исследован Морин Перри (1980). Перри анализирует все свидетельства Горсея о гибели царевича Дмитрия в Угличе. Сопоставив тексты изданий Горсея 1626 и 1856 гг. с рукописью «Записок» в той их части, где описывается ночной визит Нагого, Перри предложила новое прочтение этого фрагмента. Вместо оборота «его горло перерезано дьяками... один из его слуг признался на пытке...», Перри читает «его горло перерезано... сыном дьяка, одним из его слуг: [он] признался на пытке...». Исследовательница пришла к выводу о том, что в изложении обстоятельств гибели царевича «Записки» Горсея не противоречат русским источникам и, в частности, Следственному делу, в которых убийцей наследника назван сын государева дьяка Михаила Битяговского Данила¹⁶.

Вместе с тем в качестве источника, содержащего сведения о болезни Марии Нагой после событий 15 мая 1591 г., «Записки» Горсея ранее систематически не изучались. Настоящая статья призвана восполнить этот пробел и посвящена анализу записанного Горсеем сообщения об отравлении царицы, полученного им вскоре после трагедии 15 мая. Поскольку зафиксированное Горсеем свидетельство содержит специфические сведения медицинского характера («...отравлена... вылезают волосы, ногти, слезает кожа»), статья писалась историком в соавторстве с практикующим врачом.

¹⁵ Перевод А.А. Севастьяновой неточен. У Горсея: «The sick, poisoned empress was presently to be shorn a nun to save her soul by sequestering her life, made dead to the world, all her allies, brothers, uncles, and friends, officers and servants, dispersed in displeasure to divers secret dens not to see light again», т. е. «Больную, отравленную царицу вскоре постригли в монахини, чтобы спасти ее душу путем изоляции ее от (светской) жизни, и она умерла для света, а все ее приверженцы, братья, дядя, друзья, чиновники и слуги были разбросаны в опале по разным тайным темницам, дабы не увидели вновь божьего света».

¹⁶ *Perrie M. Jerome Horsey's Account of the Events of May 1591 // Oxford Slavonic Papers. 1980. Vol. 8. P. 38–39.*

Как известно, «Запискам» Джерома Горсея свойственна хронологическая многослойность. Горсей не раз возвращался к написанному, подвергая его редактированию и доработке. Окончательно его записки были отредактированы уже в XVII в. Тогда же подверглись корректировке (или были заново написаны) заметки о гибели царевича Дмитрия и о ночном визите Афанасия Нагого. Во всяком случае, эти заметки завершаются фразой, имеющей важное датирующее значение: «Little did they think at that time that this Dmitrii's ghost should in so short a time be stirred up to the dissolution of Boris Fedorovich and all his family» («Вряд ли все думали в то время, что тень Дмитрия явится так скоро и приведет к гибели Бориса Федоровича и всей его семьи»¹⁷). Из этой фразы следует, что Джером Горсей писал о событиях в Угличе (1591 г.), уже зная о смерти Бориса Годунова, о гибели его сына Федора и появлении Лжедмитрия I (1605 г.). Он даже знал о смерти Марии Нагой, т.к. назвал ее «late» (ум. в 1612 г.). Иными словами, даже если ночной визит Нагого «на немецкий двор английских немцев» в Ярославле действительно состоялся, его описание подверглось переработке.

Однако сохранилось и другое известие Горсея об обстоятельствах смерти царевича Дмитрия. Оно содержится в его письме лорду-казначею Уильяму Сесилу (William Cecil, 1st Baron Burghley). Письмо было написано буквально по горячим следам, а именно 10 июня 1591 г. (т.е. спустя всего 26 дней после трагедии): «19-го числа... случилось величайшее несчастье: юный князь 9-ти лет... был жестоко и изменнически убит; его горло было перерезано в присутствии его дорогой матери, императрицы; случились еще многие столь же необыкновенные дела, которые я не осмелюсь описать не столько потому, что это утомительно, сколько из-за того, что это неприятно и опасно»¹⁸. Обращает на себя внимание ошибочная дата: днем гибели малолетнего царевича Горсей называет не 15, а 19 мая. В «Записках» Горсей пишет о волнениях, вспыхнувших «четырьмя днями раньше», т.е. как раз 15 мая, правда, не в Угличе, а на окраинах Москвы. 19 мая в Углич прибыла Следственная комиссия. Она еще только готовилась начать работу, итоги следствия были неизвестны, убитая горем царица переживала тяжелое психическое расстройство —

¹⁷ Перевод наш. — Л.С., П.Б.

¹⁸ [Севастьянова А.А.] Письма Джерома Горсея // Горсей Д. Записки. С. 227–244, особенно С. 233. Первую публикацию писем в русском переводе см.: Лурье Я.С. Письма Джерома Горсея // Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та. Серия историч. наук. Л., 1941. Вып. 8. № 73. С. 199–201.

реактивную депрессию, у нее выпадали волосы, слезали ногти и тело покрылось экземой. От кого узнали в Ярославле о гибели царевича, неясно. На основании «Записок» Горсея можно подумать, что первым вестником был «брат» царицы «Афанасий Нагой», постучавшийся в ворота Горсея, вероятно, 19 мая 1581 г. Но весть о прибытии в Углич Следственной комиссии мог привезти в Ярославль и кто-то другой.

Проявления болезни Марии Нагой, воспринятые ее родственниками как признаки отравления, зафиксированы Горсеем со слов Нагого, по-видимому, довольно точно. Они хорошо известны медикам. Однако свидетельствуют они о том, что вовсе не яд, а острая психическая травма стала причиной такого ее состояния. С позиций современной психиатрии, реакцией на острую психическую травму (в данном случае — гибель ребенка) могут стать выпадение волос и появление нервной экземы (у Марии Нагой «слезает кожа»)¹⁹. Лицо, руки, ноги, все туловище покрывается пузырьками, которые вскрываются и оставляют после себя сочащуюся прозрачную жидкость. Заболевание начинается обычно с лица и кистей рук и постепенно распространяется по всему кожному покрову. Кожа непрерывно зудит, интенсивно краснеет, мокнет. Постепенно на ней образуются чешуйки и корочки. Она шелушится и кажется, что «слезает». Больной непрерывно чешет зудящую кожу, от чего она «слезает» еще сильнее, расчесывает себя в кровь. Появляются трещины, кожа делается очень сухой. Течение этого заболевания может осложниться присоединением инфекции, и тогда на коже образуются пустулы (гнойные пузырьки) и гнойные корки. Зуд непрерывно усиливается, он невыносим, мешает спать, не дает покоя. Невротическая реакция организма при этом только усиливается. Остро начавшаяся экзема постепенно приобретает хроническое течение, которое может тянуться годами.

Кожные дериваты — ногти и волосы — в качестве реакции на психотравму «вылезают» не сразу и начинают страдать по прошествии нескольких (обычно 1–2) дней²⁰. Стало быть, ночной визит Нагого к Горсею состоялся не в ночь трагедии, а спустя несколь-

¹⁹ *Тополянский В.Д., Струковская М.В.* Психосоматические расстройства (руководство для врачей). М., 1986. С. 261–267. Наряду с экземой в роли соматических эквивалентов чрезмерных эмоциональных перегрузок могут выступать зуд, рецидивирующая крапивница, псориаз и красный плоский лишай, а также нейродермит (Там же. С. 261).

²⁰ *Тополянский В.Д., Струковская М.В.* Психосоматические расстройства. С. 262. Кожная симптоматика и спровоцированная ею психогения могут усиливать расстройства настроения, связанные с собственно психотравмирующим воздействием, в данном случае — внезапной гибелью ребенка (*Смулевич А.Б.* Депрессии при соматических

ко дней после нее. Вероятно, это произошло между воскресеньем 16 мая и вторником 19 мая, когда Нагие в обстановке крайнего нервного напряжения и страха ожидали следственной комиссии из Москвы. Нередко на фоне аффективных расстройств происходит постепенное, а иногда и чрезвычайно быстрое обесцвечивание волос. Кроме того, волосы становятся тусклыми, безжизненными как старый парик, легко обламываются и секутся, свисают прямыми прядями. Возможно развитие диффузного, очагового и тотального облысения²¹. Ногтевые пластинки становятся шероховатыми, бугристыми, исчерчиваются продольными и (чаще) поперечными полосами, отличаются повышенной ломкостью в продольном направлении. На ногтях образуются трещины, по ходу которых возможно расщепление, расслоение и отпадение кусочков ногтя. Патологический процесс развивается быстро, захватывает многие ногти, при этом дистрофические нарушения имеют одну и ту же степень развития²².

Какие-то из перечисленных симптомов поражения кожи и ее дериватов после психической травмы наблюдали у царицы ее родственники. Нагой довольно точно описал эти симптомы Горсею, зафиксировавшему их (тоже весьма точно) в обороте: «...the empress poisoned and upon point of death, her hair and nails and skin falls off...». Мария Нагая, скорее всего, в это время слегла, была равнодушна к происходящему, и у ее окружения сложилось полное впечатление, что она отравлена и находится при смерти. Именно эту, казавшуюся в тот момент такой правдоподобной, версию: убийства царевича и покушения на убийство его матери, и излагал Горсею Нагой, умолявший англичанина дать ему некое чудодейственное средство для царицы, о котором был, видимо, наслышан.

«Средством», которое Горсей выдал Нагому, оказалась банка с чистым прованским маслом (англичанин писал о «небольшой склянке с бальзамом, которую дала... королева» [«a little bottle of pure salad oil (that little vial of balsam that the queen gave me)»]) и коробочка венецианского териака («a box of Venice treacle»). Прованское масло вряд ли облегчило страдания царицы. Поскольку окружение Марии Нагой считало, что ее отравили, вероятнее всего, что масло из «склянки» Горсея ей давали перорально, как бальзам, предлагая его пить какими-то

и психических заболеваниях. М., 2003. С. 151–154; *Смулевич А.Б., Иванов О.Л., Львов А.Н., Дороженко И.Ю.* Психодерматология: Современное состояние проблемы // Журнал неврологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. 2004. № 11. С. 4–13).

²¹ *Топольянский В.Д., Труковская М.В.* Психосоматические расстройства. С. 262.

²² Там же. С. 263.

небольшими дозами. Возможно, учитывая состояние ее кожи, масло использовали как мазь и покрывали им большую кожу царицы. Если масло, принятое внутрь, не могло ни помочь, не навредить несчастной, то использованное в виде мази то же масло было способно только усугубить ее положение и вызвать инфекцию (масло — питательная среда для микробов). А вот венецианский териак Горсея мог, пусть и не сразу, заметно облегчить страдания больной. Териаком (или териакром Андромаха, греч. τὰ θηριακά, лат. *Electuarium theriacale*, *Theriaca*) называлось мнимое универсальное противоядие, которое будто бы излечивает все без исключения отравления²³. Слово «териак» восходит к персидскому [терйаг] — противоядие; [терйак] — опиум, терьяк. Первый териак, согласно легенде, был изобретен царем Митридатом VI Евпатором (126–64 гг. до н. э.). Постоянно опасаясь быть отравленным, Митридат VI ставил опыты на преступниках и будто бы создал некое универсальное противоядие, названное по его имени «митридациумом». Митридациум настолько обезопасил организм царя от ядов, что когда возникла опасность попасть в римский плен, царь вынужден был заколотся мечом, ибо все известные яды не причиняли ему вреда. Победитель Митридата Помпей Великий, ворвавшись в его дворец, якобы в первую очередь дал приказ разыскать чудодейственный митридациум²⁴.

В Риме териак был впервые составлен врачом императора Нерона Андромахом Старшим (отсюда его другое название — териак Андромаха). Андромах будто бы изменил название снадобья на «териак» или «митридациум-териак». Считается, что именно это средство принимала мать Нерона Агриппина из опасения быть отравленной сыном. Клавдий Гален (131–201 гг.) также интересовался териакром. Его рецепты изготовления универсального противоядия оставались в силе до начала XIII в. Териакром пользовались своих больных медики арабского Востока. Согласно легендарному преданию, халиф Мо-

²³ Подробнее см.: Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales / Sous la direction d'A. Dechambre et L. Lereboullet. Paris, 1887. Т. XVII. P. 172–175; *Nicolas Lémery. Pharmacopée universelle, contenant toutes les compositions de pharmacie qui sont en usage dans la médecine, tant en France que par toute l'Europe, leurs vertus, leurs doses, les manières d'opérer les plus simples et les meilleures: avec un lexicon pharmaceutique, plusieurs remarques et des raisonnemens sur chaque opération* Paris; Nyon, 1764. Т. II. P. 685–688; *Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь*. М., 1958. Т. 1. С. 788; *Семенченко В.Ф. Хроника фармации*. М., 2007. С. 162, 242, 429.

²⁴ См.: *Миллер Б.В. Персидско-русский словарь*. М., 1960. С. 117; *ru.wikipedia.org/Териак*; см. также статью Е.Б. Бергер: <http://www/gumer.info/bibliotek-Books/History/Berg/OB_opasn.php>.

тавекким во время пиршеств подвергал своих гостей укусам змеи и затем излечивал их териакон²⁵.

Готовый териак представлял из себя мягкую темно-серую пасту, по консистенции похожую на мед. Со временем смесь затвердевала, ее резали на куски и изготавливали пастилки. Эти пастилки и употребляли в качестве лечебного средства. Иногда из пастилок териака приготавливали микстуру (одна часть териака на шесть частей коньячного спирта). Поскольку териак использовали в качестве снадобья от всех разновидностей ядов и при любых отравлениях, считалось, что чем сложнее его состав, тем действеннее лекарство. Поэтому средневековые медики непрерывно совершенствовали рецептуру териака, вводя в его состав все большее число ингредиентов. Известно, например, что нюрнбергский териак состоял из 65 ингредиентов, а французский териак XVI–XVII вв. — из 71. Бывало, что количество частей в составе териakov доходило до ста. Впрочем, иногда териак вымешивали буквально из того, что оказывалось у аптекаря под рукой. Крупнейшими центрами изготовления териakov в средние века считались Константинополь, Каир, Генуя и Венеция. Именно венецианский териак, или «трикл» уже в XIII в. окончательно затмил своих соперников и снискал славу наиболее действенного противоядия²⁶. В багаже Джерома Горсея именно он впервые, как кажется, прибыл в Россию²⁷ и был использован в лечении царицы Марии Нагой.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Териак приготавливали в аптеках России вплоть до 1917 г. К этому времени его официальная рецептура («пропись») включала в себя всего 9 компонентов (т.е. значительно меньше, чем в средневековой Европе и значительно меньше, чем должно было быть в венецианском териакe Горсея): «Rhiz. Angelicae p. 6,0, Rhiz. Serpentariae, p. 3,0, Rhiz. Valerianae p. 2,0, Bulbi Scillae p. 2,0, Rhiz. Zedoariae p. 2,0, Cort. Cinnamomi p. 2,0, Ferr. sulfur, p. 1,0, Myrthae, p. 1,0, Mel. depur, p. 75,0» (см.: Териак // Большая медицинская энциклопедия, онлайн версия: <http://bigmeden.ru/article/>). Как видно из «прописи», такой териак состоял из 6 частей корня дягиля (*Rhizus Angelicae radix*), 3-х частей корня серпентария (*Rhizus Serpentariae*), 2-х частей корня валерианы (*Rhizus Valerianae*), 2-х частей морского лука (*Bulbi Scillae*), 2-х частей цитварного корня (*Rhizus Zedoariae*), 2-х частей коры коричного дерева (*Cortex Cinnamomi*), 1-й части сульфата железа, 1-й части мирры (*Myrthae*), 75 частей очищенного меда (*Mellis depur*). Обращает на себя внимание, что в состав позднего «русского» териака важнейший компонент средневековых териakov — опиум — уже не входил. Да и сам териак, судя по его составу, утратил свои свойства «универсального противоядия» и был показан при заболеваниях желудочно-кишечного тракта, связанных с недостаточным сокоотделением, спастическими болями и вторичной железодефицитной анемией. Кроме того, его могли применять при истощении нервной системы в качестве седативного средства. Этот териак обладал также противоспоительным и мочегонным действиями и мог купировать болевой синдром.

Изучение сохранившихся от эпохи средневековья рецептов териака оставляет впечатление, что универсальное противоядие составлялось таким образом, чтобы наряду с необязательными компонентами (истолченная змеиная и бобровая кожа, шампиньоны, ладан, чечевица и др.) в его состав обязательно входили такие травы и вещества, которые оказывали 1) послабляющее (цветы черной бузины, фенхель, кора крушины, тмин, кориандр, анис, тысячелистник, корень солодки, корень алтея), 2) мочегонное (корень петрушки, шиповник, кудреватый дягиль, анис, можжевельник, мята, шалфей, эвкалипт и др.), 3) противовоспалительное (ромашка), 4) успокаивающее (мята, пустырник, валериана, зверобой) и даже 5) наркотическое (опий) действие. Иными словами, в состав териakov входили вещества, имевшие разностороннее фармакологическое действие. Если иметь в виду, что териак мыслился именно как противоядие, то очищение кишечника, стимуляция деятельности желудочно-кишечного тракта и почек могли привести к определенному терапевтическому эффекту. Териак Горсея неизбежно должен был активизировать экскреторную систему больной, способствовать выведению из ее организма избытка воды, соли, продуктов обмена веществ, а также ядов.

Обращает на себя внимание, что в состав венецианского териака, которым пользовали Марию Нагую, как и в состав любого из средневековых териakov, непременно входили корень валерианы (*Valeriana officinalis*), зверобой (*Hypericum perforatum*) и опиаты. Валериана традиционно использовалась и как противоядие, и как действенное успокоительное. Она должна была несколько смягчить ощущение тревоги, которая, несомненно мучила Марию Нагую. Зверобой был довольно сильным антидепрессантом, который мог ослабить проявления душевной тоски царицы. Опием и опиатами с древнейших времен врачи пользовали своих больных для снятия у них болевого синдрома. Это наркотическое вещество, безусловно, могло облегчить и мучения Марии Нагой, испытывавшей постоянный кожный зуд и боль. Впрочем, корень валерианы при длительном его применении мог несколько усугубить депрессию, а вот для хорошего клинического эффекта зверобой (как антидепрессант растительного происхождения) нужно было принимать не менее двух недель.

Необратимость утраты и связанные с этим тяжелые, драматические переживания вызывают у человека психическое расстройство, которое в современной медицине называется реактивной депрессией (от лат. *depressio* подавленность) или реактивным психозом. Это

состояние характеризуется подавленным настроением в течение длительного времени (от двух недель и более), упадком сил, потерей интереса к жизни. Обычно такое состояние усугубляется чувством вины, тревогой и страхом, неспособностью концентрироваться и принимать решения, наличием навязчивых мыслей о смерти и даже самоубийстве, нарушениями сна, ощущений жжения в груди и других симптомов соматического заболевания (например, появлением экземы, выпадением волос и др.). Состояние реактивного психоза может характеризоваться не только депрессией, но и наличием стабильных бредовых идей, связанных с психотравмирующей ситуацией, а также галлюцинациями²⁸. То, что после гибели единственного сына царица переживала тяжелейшую реактивную депрессию, сомнений не вызывает. На это указывают не только известие Джерома Горсея, но и материалы Следственного дела, позволяющие реконструировать ее поведение и состояние в момент трагедии и в течение нескольких дней после нее.

Вероятно, состояние царицы определялось не только реактивной депрессией. Не исключено, что следствием пережитой Марией Нагой внезапной острой психической травмы стали бредовые идеи отношения и преследования, сопровождавшиеся выраженными страхом и тревогой, чем объясняется ее дальнейшее поведение. Согласно Следственному делу, она, как только увидела сына мертвым, принялась что есть силы избивать Василису Волохову: «и царица Марья забежала на двор и почала ее, Василису, царица Марья бити сама поленом, и голову ей пробила во многих местех»²⁹. Избивая Волохову, царица выкрикивала обвинения и назвала имена предполагаемых убийц, «будто се сын ее, Василисин, Осип с Михайловым сыном Битяговского, да Микита Качалов царевича Дмитрея зарезали». Стоны и крики Василисы Волоховой, умолявшей царицу «дати сыск праведной», поскольку «сын ее [Волоховой] и на дворе не бывал», не возымели эффекта. Царица обезумела от душевной боли и продолжала избивать Волохову до тех пор, пока силы не покинули ее. Тогда за полено ухватился брат царицы Григорий Нагой, которому безутешная мать «велела ее [Василису] тем же поленом бити по боком». Василису избивали до полусмерти, и «чють живу покинули замертва».

²⁸ Руководство по психиатрии: В 2 томах / Под ред. А.В. Снежневского. М., 1983. Т. 2. С. 366–386; Психиатрия: Справочник практического врача / Под ред. А.Г. Гофмана. М., 2006. С. 300–311.

²⁹ Здесь и далее материалы Угличского следственного дела цитируются по подлиннику (РГАДА. Ф. 148. Оп. 1. Д. 1).

С позиций современной психиатрии такое поведение царицы можно трактовать как проявление реактивной тотальной ажитации, которая возникает по типу короткого замыкания, продолжается считанные минуты и на высоте которой сужается сознание³⁰. В избиении Волоховой следует видеть неукротимую гомицидную реакцию ярости, которая несла в себе отзвук древней реакции защиты детей от надвигающейся опасности³¹. Вероятно, у Марии Нагой начал развиваться реактивный параноид: избивая Волохову, она расправлялась с матерью предполагаемого убийцы, которого, согласно материалам Следственного дела, даже не было в момент трагедии на территории дворца.

Однако царица не могла успокоиться. Колокольный звон привлек на место трагедии «многих людей посадских и всяких людей». Мария Нагая велела схватить Василису («взяти посадским людем»), и обесчестить ее: «мужики... взяли и ее ободрали, и простоволосу ее держали перед царицею». Такие действия царицы, безусловно, оглушенной горем, попахивали садистической жестокостью: к физическим мучениям своей жертвы Мария Нагая добавила глубокие нравственные страдания.

Затем царица в сопровождении своего двоюродного дяди Андрея Александровича Нагого проследовала в церковь Св. Спаса. Мертвого царевича Андрей Нагой нес на руках. Однако бредовые идеи, захлестнувшие Марию Нагую, все еще руководили ее сознанием. Царица жаждала крови. Возле церкви на ее глазах убили Осипа Волохова: «а Осипа Волохова привели к царице в верх, к церкви к Спасу, и тут ево перед царицею убили до смерти».

Спустя два дня после гибели сына Нагая вспомнила и повелела разыскать («добыть») «жоночку уродливую», которая жила у Михаила Битяговского и иногда «для потехи» была звана к царице. Ее обвинили в том, что она «будтос(ь)... ц(а)р(е)вича портила». Мария Нагая распорядилась «ее убити ж». Царица все еще судорожно продолжала искать виноватых. Казнь юродивой была исключительно жестокой: «жоночку Михайлову, розстреляв, в воду посадили». Обращает на себя внимание тот факт, что юродивую Михаила Битяговского казнили подобно тому, как в Германии XVI в. казнили женщин, уличенных в изготовлении ядов (сначала пытали, затем топили)³².

³⁰ *Портнов А.А.* Общая психопатология. М., 2004. С. 233.

³¹ Там же. С. 232.

³² *Панова Т.* Средневековая Русь: Яды как средство сведения счетов // Наука и жизнь. 2006. № 8. С. 115.

Возле мертвого тела сына царица находилась несколько дней (по крайней мере — до приезда комиссии Шуйского)³³. Видимо, тогда наступила следующая стадия депрессивного расстройства Марии Нагой — стадия внутреннего прития трагедии. Царица постепенно если не смирилась с происшедшим, то приняла его как совершившийся факт. Мария Нагая должна была неминуемо слечь, испытывать глубочайшую тоску, апатию к происходящему и мало реагировать на внешние раздражители. У нее стали выпадать волосы и слезать кожа, а спустя еще какое-то время — и ногти. Ее тело покрылось зудящей мокнувшей коркой, которую она постоянно расчесывала. В этот момент окружение царицы и должно было прийти к заключению, что она отравлена и при смерти. Один из Нагих поспешил на Английский двор в Ярославле к Джерому Горсею в надежде получить у него противоядие для царицы.

Териак Горсея принес некоторое облегчение страданиям Марии Нагой, но она все еще была очень плоха: депрессия делала свое дело. Сил царицы хватило, по-видимому, только на то, чтобы присутствовать на допросах Тучковой и Колобовой. Больше царицу не трогали. Своих показаний Следственной комиссии она, как известно, не давала. В день отъезда комиссии она призвала к себе митрополита Геласия, и вручила ему свое «челобитье». Было ли оно продиктовано ею самой, или составлено от ее имени Нагими — неизвестно. Весьма вероятно, что родственники Марии Нагой каким-то образом участвовали в его составлении. После неблагоприятного для них решения о том, что царевич закололся сам («царевичу Дмитрею смерть учинилась Божьим судом»), царицыно «челобитье» было для Нагих последней надеждой облегчить свою участь.

Положение Марии Нагой изначально было незавидным и не могло не наложить отпечаток на ее личность. Выйдя замуж в 1580 г. совсем юной (вряд ли ей было больше 16–18 лет), она, тем не менее, скоро наскучила 50-летнему царю (стала «не угодна ему»). Иван Грозный не испытывал к Нагой особенной привязанности, а сама его женитьба на ней — шестой или седьмой по счету супруге — не

³³ Как известно, Нагие опасались кражи мертвого тела царевича. Григорий Нагой показал на допросе, что он вынужден был заботиться «...чтоб хто царевича тела не украл». Та же мысль отчетливо прослеживается в распросных речах Андрея Александровича Нагого, что «...он был у царевича тела безотступно, и тело... царевичево внес в церковь». Впрочем, эти показания связаны с объяснениями обстоятельств побития уличан, когда первые четыре дня после кончины наследника (15 мая) до приезда Следственной комиссии (вечер 19 мая) Углич был фактически в руках Нагих.

могла считаться законной (церковь признавала каноническими не более трех браков³⁴). Свою последнюю супругу Иван Грозный выбрал из ближайшего окружения, составлявшего государев Двор: Мария Нагая была дочерью окольного Федора Федоровича Нагого (Федца). Грозному ее сосватал Афанасий Федорович Нагой, родной дядя будущей царицы. Согласно Горсею, царь женился на Нагой, дабы успокоить наследника, бояр и свое ближайшее окружение, взволнованных слухами о его готовящемся бегстве в Англию: «...Сам он не сумел сохранить дело в тайне, и вскоре его старший сын царевич Иван, и его любимцы и бояре узнали об этом. Заметив это, царь решил успокоить их и женился снова, на пятой³⁵ жене, дочери Федора Нагого, очень красивой девушке из знатного и великого рода,

³⁴ Согласно 50-му правилу Василия Великого, даже третий брак является нарушением церковных канонов: «...на троебрачие нет закона». Самому Ивану Грозному после смерти первых трех жен (Анастасии Романовны, Марии Темрюковны и Марфы Собакиной) для заключения четвертого брака — с Анной Алексеевной Колтовской — потребовалось специальное решение церковного собора. Услужливое согласие церкви на четвертый брак (правда, при условии покаяния царя и наложении на него епитимии — «ради его теплого умиления и покаяния») было получено после того, как Иван Грозный пояснил, что из-за болезни и скоростижной смерти Марфы Собакиной он не успел вступить с ней в подлинные супружеские отношения. Как известно, Анна Колтовская вскоре была насильственно пострижена в монахини, а царь женился на Анне Григорьевне Васильчиковой. Однако Васильчикова вскоре скончалась, и супругой царя стала вдова Василиса Мелентьева («женище»). Этот брак Ивана Грозного вряд ли был церковным. В русских источниках, содержащих поименное перечисление жен Ивана Грозного, о Василисе Мелентьевой не говорится. Исключение составляет Хронограф XVII в. (ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 194, 229). Имя Василисы не упоминается даже тогда, когда сообщается не о шести, а о семи браках Грозного. В записках иностранцев глухо сказано, что русский царь был женат семь раз (см., например: *Маржерет Ж.* Состояние Российской империи: Ж. Маржерет в документах и исследованиях (Тексты, комментарии, статьи) / Под ред. Ан. Береловича, В.Д. Назарова, П.Ю. Уварова. М., 2007. С. 123; *Мацца Исаак.* Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, случившихся до 1610 года за короткое время правления нескольких государей // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 29; *Петрей Петр.* История о великом князстве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года // О начале войн и смут в Московии. С. 270). После смерти Василисы Мелентьевой седьмой женой государя стала Мария Нагая (см.: *Зимин А.А.* В канун. С. 86; *Кобрин В.Б.* Иван Грозный. М., 1989. С. 133–134). Семен Иванович Шаховской называет Марию Нагую шестой женой Ивана Грозного (РИБ. СПб., 1909. Т. 13. Стб. 847).

³⁵ Здесь у Горсея Мария Нагая названа именно пятой (а не шестой или седьмой) женой Ивана Грозного («...Married again the fifth wife, the daughter of Fedor Nagoi...») (Rude and Barbarous Kingdom. P. 286).

от нее родился его третий сын по имени Дмитрий Иванович»³⁶. Это известие Горсея о мотивах, которыми царь руководствовался, вступая в свой последний брак, косвенно свидетельствует о прохладном отношении царя к жене и о том, что безразличие Ивана Грозного к Марии Нагой не было загадкой для современников.

Свадьба Ивана IV и Марии Нагой состоялась вскоре после ухода Стефана Батория из Великих Лук и была обставлена весьма скромно, не по царскому чину. На ней гуляли наиболее близкие Ивану Грозному лица из состава государева Двора. Посаженным отцом («в отца место») был царевич Федор Иванович, а «тысяцким» — царевич Иван Иванович. На свадьбе присутствовали также думные дворяне Михаил Андреевич Безнин и Игнатий Петрович Татищев. В сохранившемся свадебном разряде Ирина Годунова — жена царевича Федора — упомянута, а вторая жена царевича Ивана Феодосия Михайловна Соловая³⁷ — нет (в 1579 г. она была пострижена за бездетность под именем Пелагеи (Параскевы, Прасковьи) и удалена в монастырь)³⁸.

В последние годы жизни Иван Грозный оказался одержим идеей породниться с английской правящей династией и перебраться в Англию. Потерпев неудачу в сватовстве к королеве Елизавете Английской, он сделал попытку жениться на племяннице королевы — Марии Гастингс³⁹. Почувствовать себя женихом Ивану Грозному вовсе не помешал тот факт, что на момент сватовства Мария Нагая была беременна (январь — октябрь 1582 г.). О потенциальной английской невесте царь узнал от придворного лекаря — англичанина Роберта Якоби (Романа Елизарьевича). Как только 25 ноября 1581 г. новый лейб-медик прибыл в Москву, царь Иван поручил главе Аптекарского приказа Богдану Яковлевичу Бельскому, дьяку Андрею Яковлевичу Щелкалову и Афанасию Федоровичу Нагому (дяде царицы и ее недавнему свату) расспросить Якоби о Марии Гастингс. Вес-

³⁶ Горсей Д. Записки. С. 68–69.

³⁷ Как известно, Иван Иванович был женат трижды. Первая его жена, дочь боярина Богдана Юрьевича Сабурова, была пострижена в Суздальский Покровский монастырь 4 ноября 1571 г. Третья его жена (с 1580 г.) — Елена, дочь боярина Ивана Васильевича Шереметева Меньшова, овдовев, получила в кормление-вотчину Лук (Зимин А.А. В канун. С. 91, 265, примеч. 36).

³⁸ Там же.

³⁹ Подробнее об истории этого сватовства и последовавших за ним событиях см., например: Зимин А.А. В канун. С. 95–97; Кобрин В.Б. Иван Грозный. С. 145–146; Скрынников Р.Г. Иван Грозный. М., 2006. С. 436–437; Морозова Л.Е., Морозов Б.Н. Иван Грозный и его жены. М., 2005. С. 244–250.

ной 1582 г. в Лондон был отправлен посол Федор Андреевич Писемский, которому поручили переговоры с английской королевой о женитбе русского царя на ее племяннице, о заключении военного союза и о приглашении в Россию мастеров и ратных людей из Англии. Удивительно, но и рождение царевича Дмитрия (19 октября 1582 г.) как препятствие к новому супружескому союзу Иван Грозный не рассматривал.

Жалея племянницу, королева отвечала свату, что та «не красна лицом» и к тому же нездорова. Пообещав после выздоровления Марии Гастинс прислать царствующему жениху ее «парсон», Елизавета Английская фактически уклонилась от прямого ответа. В 1584 г. предложение русского царя было окончательно отклонено со ссылкой на нездоровье невесты и ее несогласие переменить вероисповедание.

Отказ не охладил жениховский пыл царя Ивана, который грозился, захватив казну, приехать в Англию и жениться на какой-нибудь другой «племяннице» королевы, если та все-таки не пришлет ему невесту в Россию добровольно. Однако 18 марта 1584 г. после очередного приступа болезни, случившегося с ним во время игры в шахматы, Иван Грозный умер, так и не разведясь с Марией Нагой и не женившись на англичанке.

Согласно летописным данным, после смерти Ивана Грозного в 1584 г. «у бояр было меж собою сметенье великое». Новый летописец, составленный около 1630 г., безусловно на основании более ранних источников сообщил о том, что в ночь смерти Грозного Борис Годунов «с своими советники возложи измену на Нагих и их поймаху и даша их за приставы»⁴⁰. Участь Нагих решалась всей Думой: они были потенциально опасны действующей власти возможными политическими авантюрами в пользу малолетнего царевича Дмитрия. Нагие были не одиноки: та же участь постигла и других, «коих жаловал царь Иван». «Изменники» были разосланы по дальним городам, кто-то заключен в темницу. Их дома подверглись разорению, а поместья и вотчины розданы новым владельцам.

Коронация Федора Ивановича состоялась 31 мая 1584 г. Царевич Дмитрий с матерью и родней был отправлен в Углич, определенный Иваном Грозным младшему сыну в удел. В Угличе при царице Марии состояли отец Федор Федорович (ум. ок. 1590 г.), двоюродный дядя Андрей Александрович и братья Михаил и Григорий Федоро-

⁴⁰ ПСРЛ. Т. 34. С. 232, 195; Там же. Т. 14. СПб., 1910. С. 35.

вичи. Ссылке подверглись двое⁴¹ сыновей Александра Михайловича Нагого: Михаил (до того — воевода в Казани) был отправлен в Кокшайск, а затем в Уфу, Афанасий — в Новосиль. Их троюродный брат Иван Григорьевич находился в Кузьмодемьянском остроге, а затем в новопостроенном городе на Лозьве. Оттуда он был переведен в Казань; в дальнейшем его ждала новая опала и вологодская тюрьма. Дядя царицы Семен Федорович Нагой вместе с сыном Иваном Семеновичем служил в Васильсурске, еще один дядя — Афанасий Федорович — был сослан в Ярославль⁴².

Нагие, попавшие в опалу вскоре после смерти Ивана Грозного, высланные из Москвы и удаленные от трона, не могли не думать о грозящих попытках устранения царевича Дмитрия. Ведь в случае смерти царя Федора Ивановича бездетным (а так оно и вышло), Дмитрий оказался бы единственным законным претендентом на российский престол. Он пользовался титулом царевича и был официальным наследником, пока у его брата Федора не было детей⁴³. Флетчер прямо писал, что жизнь царевича находилась «в опасности от покушений тех, которые простирают свои виды на обладание престолом в случае бездетной смерти царя». То, что Дмитрий был рожден от неканонического брака своего отца, вряд ли бы стало ему препятствием на пути к трону. Напомним, что когда под его именем объявился Лжедмитрий I и заявил свои права на престол, никто и не вспомнил, от какого по счету брака Ивана Грозного — шестого или седьмого — был рожден царевич. Это просто не имело тогда значения.

Тем не менее, Мария Нагая с самого своего вступления в брак жила в непрерывном страхе за свою судьбу, постоянно думая

⁴¹ Предположение А.А. Зимина об отправке в Арск Андрея Александровича Нагого (*Зимин А.А.* В канун. С. 111) основано на более поздних данных (1599–1602 гг.), см.: Разрядные книги 1598–1638 гг. М., 1974. С. 86 (7107 г.), 98 (7108 г.), 117 (7109 г.), 133 (7110 г.). В 1580-х гг. в Арске были другие воеводы: голова Гаврила Щекин (Щепин), князь Андрей Куракин (Разрядные книги 1475–1598 гг. М., 1966. С. 340, 348, 378, 390). Что касается Андрея Александровича, то в 1591 г. он находился не в Арске, а в Угличе.

⁴² *Зимин А.А.* В канун. С. 111.

⁴³ В связи с этим интересно наблюдение С.М. Каштанова над интитуляцией царских грамот, в которых с осени 1591 г. (т.е. сразу после гибели царевича Дмитрия) рядом с именем царя Федора Ивановича появляется имя царицы Ирины, сестры Бориса Годунова. Каштанов полагает, что новая интитуляция могла быть «заблаговременным заявлением претензий новой династии» и косвенно свидетельствует о причастности Годунова к гибели Дмитрия Угличского. — См.: *Каштанов С.М.* Дипломатика как специальная историческая дисциплина // *ВИ. М.*, 1965. № 1. С. 43–44.

о своем хрупком статусе и сомнительном положении седьмой жены царя — венчаной, но вряд ли законной. Ощущение нестабильности и постоянно грозящей опасности, ожидание гнева венценосного супруга, за которым последуют развод и, в лучшем случае, насильственное пострижение в монахини и ссылка в отдаленный монастырь, не могли не сделать ее тревожной, подозрительной и мнительной. Жизнь, словно испытывая ее на прочность, то возносила ее, то буквально вышибала почву из-под ног. Мария Нагая неизменно оказывалась в положении человека, севшего не в свои сани, и живущего в ожидании, что ей на это непременно укажут, причем самым унижительным для нее способом, так, что рухнут не только ее благополучие и без того сомнительный статус, но и самая жизнь. Мария Нагая постоянно оказывалась инструментом в чьих-то руках и была заложницей чужих замыслов. С ее помощью родной дядя — царский сват — протаптывал дорогу к подножью трона. Тот же дядя Афанасий Федорович был ввязан в matrimониальные планы Грозного в Англии. Она с трепетом ждала своей беременности — надежды на рождение наследника и, в связи с этим, стабилизации своего статуса. Мария с ужасом осознавала, что ее сын не вызывает интереса у венценосного отца (последние месяцы беременности Нагой и рождение царевича Дмитрия пришлось на пик сватовства царя к Марии Гастингс). Смерть мужа и последовавшая за ней опала Нагих, восшествие на престол пасынка — Федора Ивановича, ссылка в Углич и надежды Нагих подобраться к трону в случае смерти нового царя бездетным делали ее жизнь исключительно драматичной и наполненной тревогой. Положение нелюбимой и едва ли не отвергнутой жены должно было сформировать у нее заниженную самооценку. Эта молодая и красивая женщина, скорее всего, была унылой и дисфоричной. Вероятно, постоянная борьба за существование и сознание зависимости от своего единственного, маленького и очень больного ребенка, плюс честолюбивые планы ее родственников Нагих — все это способствовало формированию устойчиво-стереотипного поведения. Она неизменно приспособливалась свою жизнь к новым обстоятельствам, принимая их как веление судьбы.

Душный воздух постоянных страхов, бессилия и злобного недовольства Нагих своим положением в Угличе при фактическом управителе — государевом дьяке Михаиле Битяговском — подпитывался тревогой за жизнь царевича. Слухи о готовящемся убийстве наследника, его матери и других Нагих щекотали нервы и расползались по стране, оседали в сознании, фиксировались иностранцами. Так,

в опубликованном впервые в 1591 г. труде английского дипломата и поэта Джильса Флетчера (Giles Fletcher) о России говорилось следующее: «Младший брат царя, шести или семи лет... содержится в отдаленном месте от Москвы, под надзором матери и родственников из дома Нагих, но в опасности, как я слыхал, из-за попыток устранить его путем заговора тех, кто простирает свои помыслы на трон, если царь умрет без потомства»⁴⁴. Позднее эта же версия о готовившемся убийстве царевича Дмитрия и его матери была повторена Горсеем.

Способ убийства наследника и вдовой царицы у Горсея сомнений не вызывал, и он прямо писал о будто бы готовящемся отравлении: «Был также раскрыт заговор с целью отравить и убрать молодого князя, третьего сына прежнего царя, Дмитрия, его мать и всех родственников, приверженцев и друзей, содержащихся под строгим присмотром в отдаленном месте у Углича»⁴⁵.

В средние века и новое время отравление было одним из излюбленных способов устранения политических соперников. Безусловно эффективное, наименее заметное и почти безопасное для боящегося быть уличенным злоумышленника, оно (в зависимости от избранного отравителя яда) могло действовать мгновенно или же, в случае методичного применения ядовитого вещества в малых дозах, вызывало необратимую смерть не сразу⁴⁶, а в результате нако-

⁴⁴ Цит. по: [Севастьянова А.А.] Комментарии // Горсей Д. Записки. С. 199, примеч. 191.

⁴⁵ Горсей Д. Записки. С. 107.

⁴⁶ В древности и средневековье отравители чаще всего пользовались мышьяком, точнее — триоксидом мышьяка, который надолго вытеснил другие яды: белый порошок, незаметно подмешанный в пищу или напиток, не изменял их вкуса и сам не имел ни вкуса, ни запаха. Иными словами, обнаружить мышьяк в еде было практически невозможно. Именно поэтому, боясь отравления, прибегали к практике пробы кушанья другим человеком или животным (собакой). Специалистам в области судебной медицины известно, что большая доза мышьяка убивает сразу, тогда как введение мышьяка в пищу малыми дозами приводит к смерти при явлениях гастроэнтерита. Сомнений в естественной смерти в таком случае не возникало, а определять наличие токсинов в теле умершего еще не умели. Отравители пользовались также сернистыми соединениями мышьяка, сурьмой, ярь-медяной (окись меди) и др. Из ядов животного происхождения наиболее употребимыми были порошки из шпанской мухи, жабы, желчи гадюки и др. В средние века нередко прибегали и к использованию ядовитых растений (белая акация, бузина, жимолость обыкновенная, ландыш майский, лютик, плющ, наперстянка, белена черная, белладонна, волчье лыко, дурман обыкновенный и др., всего ок. 700 видов растений) и грибов. Подробнее см.: Панов И.Е. Отечественная судебная медицина с древности до наших дней. М., 2011. С. 90–91, см. также С. 92–100.

пления токсичных веществ в организме⁴⁷. Обращает на себя внимание тот факт, что в ходе расследования гибели царевича Дмитрия в показаниях («расспросных речах») Василисы Волоховой и челобитной вдовы дьяка Михаила Битяговского Авдотьи всплыли угличские ведуны — «жоночка уродливая», которая будто бы «ц(а)р(е)вича портила», «ведуны и ведуньи», постоянно «добываемые» Нагими к царевичу, и Андрюшка Молчанов, якобы вороживший «сколко... государь долговечен и государыня царица». Авдотья Битяговская прямо связывала расправу над мужем с тем, что государев дьяк выказывал Нагим недовольство присутствием возле царевича «ведунов и ведуний»: «...Жалоба, государь, мне на Михайла да на Григорья на Ногих: велел, государь, тот Михайло да Григорей убить мужа моего Михайла и сына моего Данила по недружбе, что, государь, муж мой Михайло говорил многижда да и бранился с Михайлом за то, что он добывает безпрестанно ведунов и ведуней к царевичу Дмитрею, а ведун, государь, Ондрюшка Молчанов тот безпрестанно жил у Михайла, да у Григорья, да у Ондреевы жены Нагой у Зеновы. И про тебя, государя, и про царицу Михайло Нагой тому ведуну велел ворожить, сколко ты, государь, долговечен и государыня

⁴⁷ В связи с этим обращают на себя внимание выводы антропологов, работавших над изучением костных останков и восстановлением мягких тканей лица по черепу московских великих княгинь и цариц. Подтвердилось, что некоторые из них умерли насильственной смертью, подвергаясь медленному методичному отравлению. Такая судьба, в частности, постигла мать Ивана Грозного Елену Глинскую и его первую жену царицу Анастасию Романовну. Представляет интерес, что в останках Марфы Собакиной, умершей вскоре после свадьбы и, по предположению современников, отравленной, ни солей ртути, ни мышьяка в опасных для жизни количествах не выявлено. Не исключено, что если «царская невеста» и была отравлена, то какими-то ядами растительного происхождения, может быть — травами или грибами. Довольно высокое содержание солей ртути и мышьяка в костных останках царицы Ирины Годуновой, напротив, по предположению антропологов, об отравлении не свидетельствует. В соответствии с медицинскими представлениями средневековья, малыми дозами препаратов ртути и мышьяка ее могли лечить от бесплодия и, вероятно, от заболеваний костной системы (у царицы выявлен порок в развитии костей таза, который не позволял ей вынашивать детей). В костных останках Ивана Грозного и царевича Ивана Ивановича было обнаружено большое количество ртути — признаков возможного острого или хронического отравления ее препаратами (см.: Антропологическая реконструкция и проблемы палеоэтнографии. М., 1973. С. 184; *Панова Т., Пежемский Д.* Отравили! Жизнь и смерть Елены Глинской. Историко-антропологическое расследование // Родина. 2004. № 12. С. 26–31. Об использовании ядов как средстве устранения политических соперников см.: *Панова Т.* Средневековая Русь. С. 110–115; ср.: *Панов И.Е.* Отечественная судебная медицина. С. 90–100). Таким образом, мы видим, что и врачи, и отравители XVI–XVII вв. пользовались однотипным арсеналом токсинов — травы, грибы, мышьяк, ртуть.

царица. То есми, государь, слыхала у мужа своего». Ведуны и ворожеи нередко выступали в роли отравителей, виртуозно владея искусством приготовления ядов наряду со средневековыми алхимиками, аптекарями и врачами. Именно с ними связывались «сглаз» и наведение «порчи», т. е. причинение заболевания и даже смерти колдовством⁴⁸.

Известно, что, работая над своими записками, Флетчер, бывший в России сравнительно недолго (в 1588–1589 гг.), пользовался консультациями Горсея, который прожил в Московии без малого два десятилетия — с 1573 по 1591 гг. — и хорошо знал ее историю и порядки. В связи с этим неясно, появились ли у Флетчера записки о заговоре против Дмитрия Угличского и Нагих под влиянием Горсея или независимо от него. В первом случае степень достоверности этого известия заметно снижается. Кроме того, как уже говорилось, Горсей неоднократно редактировал и переписывал свои «Записки», в том числе, и постфактум, уже зная итог разворачивавшихся у него на глазах событий. Начатое в 1589/90 г., «Путешествие» в основных чертах было закончено Горсеем в 1592/93 г., но окончательную редакцию получило только к 20-м гг. XVII в.⁴⁹ Когда у Горсея появилась запись о готовящемся отравлении царевича и его матери — до или после событий мая 1591 г. и визита Нагого — неясно. Поэтому оценить степень достоверности известия Горсея о заговоре отравителей также вряд ли возможно.

Совершенно очевидно другое. Реальной власти в руках у Нагих не было, и положение царевича и его родственников в Угличе мало напоминало положение старых удельных князей. Нагие могли действовать только именем царевича. Власть в Угличе осуществлялась государевым дьяком Михаилом Битяговским, он же фактически ведал материальной стороной содержания царевича и его родни в Угличе. Содержания этого явно не хватало. Нагие не могли быть довольны. И все-таки в них жила надежда подобраться к трону вместе с единственным наследником бездетного Федора — царевичем Дмитрием. Страхи перед возможным отравлением царевича, вероятно, стали каждодневным кошмаром Нагих.

К опасениям мнимым примешивались и реальные. Нагие не могли не отдавать себе отчета в том, что царевич тяжело и опасно болен. Ворожба, ведуны, ведуньи и юродивые в удельном дворце и на дворе

⁴⁸ Панова Т. Средневековая Русь. С. 115; Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004. С. 263.

⁴⁹ Зимин А.А. В канун. С. 152. О построении работы Горсея см. также: Groskey R. The Composition of Sir Jerome Horsey's «Travels» // *IbGO*. 1978. Bd. 26. H. 3. S. 362–375.

Битяговских только усиливали нездоровую атмосферу вокруг мальчика. Мысль о его насильственной смерти вынашивалась постепенно, но мгновенно созрела на месте трагедии. Не случайно Нагие так легко озвучили ее и оказались так скоры на расправу со «злоумышленниками». Все страхи и подозрения нескольких лет опалы Нагих вырвались наружу. Нетрудно представить их состояние, когда в те несколько дней нервного и страшного ожидания расправы за мятеж и измену (убийство государева дьяка и разгром государевой Дьячей избы), прошедших от момента гибели царевича до приезда следственной комиссии в Углич, стало ясно, что и царица Мария отравлена. Сомнений в том, что это отравление, в то время и быть не могло: в конце XVI в. никаких представлений о психотравме, депрессии и реактивном психозе не было. Чаще всего проявления этих недугов списывались на отравление, а также сглаз, порчу, последствия ведовства и пр.

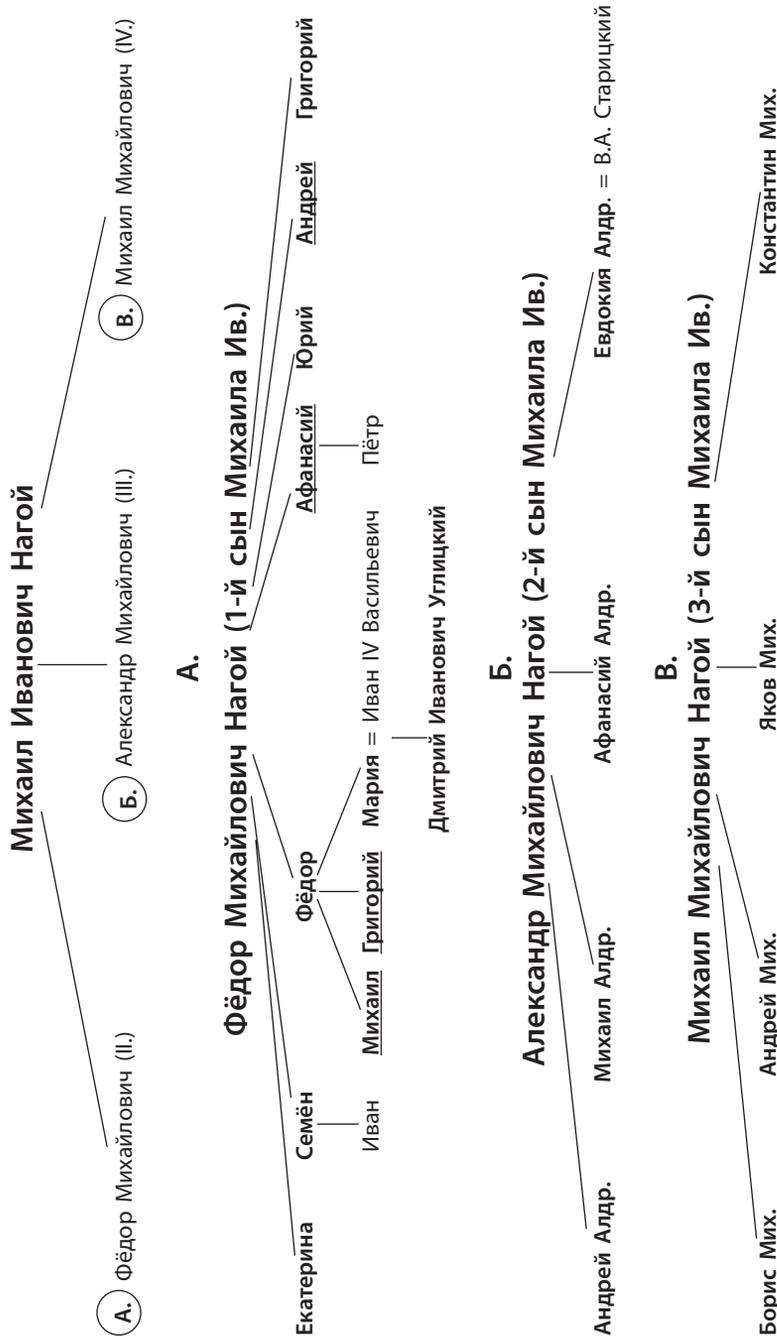
Среди родственников царицы были два Афанасия⁵⁰ — двоюродный дядя царицы, сын Александра Михайловича Нагого, оказавшийся после смерти Ивана Грозного в Новосили — одном из укрепленных пунктов оборонительной линии на южных рубежах Московского государства, и родной ее дядя Афанасий Федорович Нагой (сослан в Ярославль в 1584 г.). Джером Горсей указал, что ночью к нему явился брат царицы: «I saw by moonshine empress' brother, Afanasii Nagoi, the late widow empress, mother to the young prince Dmitrii» («Я увидел при свете луны Афанасия Нагого, брата покойной (бывшей?) вдовствующей царицы, матери юного царевича Дмитрия»). Брата Афанасия у царицы не было. У нее имелись только родные братья Михаил и Григорий и ни одного двоюродного или троюродного брата с этим именем⁵¹. В.Б. Кобрин отождествлял Афанасия с Афанасием Александровичем⁵². Однако как мог этот че-

⁵⁰ Пользуемся генеалогической таблицей рода Нагих, составленной В.Д. Назаровым и являющейся рукописным Приложением к его докладу «Григорий Иванович и Иван Григорьевич Нагие: отец и сын на царской службе», прочитанному 23 мая 2011 г. в РГАДА на Научных чтениях, посвященных юбилею А.Л. Хорошкевич (далее: Назаров В.Д. Приложение к докладу).

⁵¹ Двоюродными, трюродными и четверюродными братьями царицы были восемь представителей рода Нагих: Иван Семенович, Петр Афанасьевич, Андрей Андреевич, Александр Михайлович, Василий Михайлович, Богдан (Стефан) Михайлович, Никифор Иванович и Гаврило Иванович. Оба известных Афанасия Нагих — Афанасий Федорович и Афанасий Александрович — приходились ей дядьями, а не братьями: они были сыновьями Федора Михайловича и Александра Михайловича Нагих (Назаров В.Д. Приложение к докладу; см. также табл. 1).

⁵² Кобрин В.Б. Кому ты опасен, историк? М., 1992. С. 88.

Дядья и братья царицы Марии Фёдоровны Нагой (по: Назаров В.Д. Приложения [к докладу «Григорий Иванович и Иван Григорьевич Нагие: отец и сын на царской службе»])



ловека явиться из Новосили в Ярославль, ничего не зная о событиях в Угличе?

Ряд ученых полагает, что ночным визитером Горсея был царицын дядя Афанасий Федорович, названный ее «братом» по ошибке. Такой версии придерживались, например, Р.Г. Скрынников, А.А. Зимин, М. Перри и новейший издатель Записок Горсея А.А. Севастьянова⁵³. Однако Л. Берри и Р. Крамми, сославшись на «Русскую родословную книгу» А.Б. Лобанова-Ростовского и «Русский биографический словарь», заметили, что Афанасий Федорович Нагой умер в Ярославле еще в 1585 г.⁵⁴ В.Д. Назаров в статье «Нагие» указывает в качестве даты смерти Афанасия Федоровича 1585 г.⁵⁵ Берри и Крамми предположили, что Горсей перепутал имя приехавшего к нему Нагого: им был не Афанасий, а Андрей⁵⁶. Между тем Афанасий Федорович Нагой был жив в 1588 г. 21 декабря 1588 г. он пожертвовал Троице-Сергиеву монастырю 50 руб. по душе своего умершего сына Петра⁵⁷.

По мнению Р.Г. Скрынникова, Афанасий Федорович был в 1591 г. не только жив, но и являлся одним из самых деятельных участников политической борьбы 1590-х гг., превратившим Ярославль едва ли не в центр антигодуновского заговора⁵⁸. А.Л. Станиславский и С.П. Мордовина полагали, что А.Ф. Нагой «умер около 1593 г.»⁵⁹. Это утверждение сопровождалось глухой ссылкой на троицкий синодик⁶⁰. Никаких обоснований своей точки зрения авторы не давали. О дате смерти А.Ф. Нагого или о каком-либо вкладе по его душе сведений нет. В последнее время С.М. Каштанов занимался отождествлением лиц, упомянутых в указанном

⁵³ Скрынников Р.Г. Борис Годунов и царевич Дмитрий // Исследования по социально-политической истории России: Сборник статей памяти Б.А. Романова. Л., 1971. С. 188; *Он же*. Борис Годунов. М., 1983. С. 82–84; Зимин А.А. В канун. С. 169; *Perrie M. Jerome Horsey's Account*. P. 40; [*Севастьянова А.А.*] Комментарии // *Горсей Д.* Записки. С. 204–205, примеч. 251–252.

⁵⁴ *Rude and Barbarous Kingdom*. P. 375, note 5.

⁵⁵ СИЭ. М., 1966. Т. 9. Стб. 871.

⁵⁶ *Rude and Barbarous Kingdom*. P. 375, note 5.

⁵⁷ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Изд. подгот. Е.Н. Клитина, Т.Н. Манушина, Т.В. Николаева. М., 1987. С. 70. Л. 234; *Кириченко Л.А., Николаева С.В.* Кормовая книга Троице-Сергиева монастыря 1674 г. (Исследование и публикация). М., 2008. С. 247, 348. № 3423.

⁵⁸ Скрынников Р.Г. Борис Годунов и царевич Дмитрий. С. 188.

⁵⁹ Мордовина С.П., Станиславский А.Л. Состав двора Ивана IV в период «великого княжения» Симеона Бекбулатовича // АЕ за 1976 год. М., 1977. С. 180, примеч. 13.

⁶⁰ НИОР РГБ. Ф. 304. № 41. Л. 27.

синодике до и после Афанасия Нагого⁶¹. Ниже приводятся его наблюдения и выводы.

Непосредственно перед Афанасием названа его жена Татьяна, а перед ней — Александр Борисович Щекин, вклад по которому сделал князь А.И. Хворостинин 2 февраля 1592 г.⁶² Сразу после Афанасия в синодике значится инок Нифонт Хитрово. Возможно, это Никита Васильевич Хитрово. Его вклад в Троицу относится к 1 октября 1559 г.⁶³, но дата смерти неизвестна. За ним идет Иван Юренев. Это уже деятель XVII в. В боярской книге 1627 г. И.И. Юренев числился среди выборных дворян по Коломне⁶⁴. После Ивана Юренева синодик упоминает инока Паисею Нелединского. Он может быть отождествлен с Петром Михайловым сыном Нелединского, который отдал в Троицу по душе родителей село в Бежецком Верхе. Это произошло в 1571/72 г.⁶⁵ Дата смерти самого П.М. Нелединского неизвестна. Если он умер через 20 лет после смерти родителей, его кончину надо отнести к 1591/92 г. Но такое допущение совершенно произвольно.

После Паисия Нелединского в синодике названа инока Маремьяна. Над ее именем сделана надпись: «Ку[рцева] жена [А]л(е)ѣѣвичя, Плещѣва Сѹчина». Вероятно, имеется в виду жена Афанасия (Алексея) Ивановича Курцева, дочь Федора (или Ивана?) Очина-Плещеева Старого. 5 марта 1542 г. Никита Фуников сын Курцов дал в Троице-Сергиев монастырь вкладом «по матери своей Мартемьяне» 49 руб. 30 ал. 2 д.⁶⁶ Далее в синодике стоит имя «Захаріа» и над ним надпись «дѣт[и]». Речь идет, по-видимому, о Захарии Ивановиче Очине-Плещееве, по которому его брат Никита дал вклад 26 декабря 1591 г.⁶⁷ После Захарии написано «Иванна». Надпись над этим именем не поддается прочтению. Скорее всего, тут могло быть слово «Сѹчины» или «Сѹчина». Это предположение основано, во-первых, на том, что упомянутые в синодике рядом Захария и Иван были братьями. Их брат Никита Иванович Очин-Плещеев делал свой сто-рублевый вклад не только по Захарии, но и по Иване, о чем прямо

⁶¹ Приносим благодарность А.В. Кузьмину за помощь в работе над л. 26 об. — 27 троицкого синодика (№ 41) и С.М. Каштанову за сообщенные наблюдения.

⁶² Вкладная книга. С. 87. л. 307 об.

⁶³ Там же. С. 105. Л. 377; Кормовая книга. С. 131, 286, 347. № 824, 3403.

⁶⁴ Боярская книга 1627 г. / Подгот. текста и вступ. ст. М.П. Лукичева и Н.М. Рогожина. Под ред. и с предисл. В.И. Буганова. М., 1986. С. 124. Л. 389 об.

⁶⁵ Вкладная книга. С. 143. Л. 549 об.; Кормовая книга. С. 315, 369. № 192, 1599.

⁶⁶ Вкладная книга. С. 68. Л. 226 об.; Кормовая книга. С. 306. № 1386.

⁶⁷ Вкладная книга. С. 42. Л. 118.

говорится в записи от 26 декабря 1591 г. Во-вторых, слово над именем «Иванна» должно было быть связано со словом «дѣти» над именем Захарии. Эти два надстрочных слова представляли собой единую надпись, растянутую над двумя словами. Отсюда предположение, что надпись в целом гласила: «дѣти ГѸчина» или «дѣти ГѸчины».

Следующее лицо, кого предписывается помянуть в синодике, — инока Ираида. Надстрочная надпись раскрывает тайну этого имени: «Михаилова жена [Бул]гаква». Во вкладной книге есть запись: «100-го году, октября в 4 день по Орине Михаилове жене Матфеевича Булгакова дал вкладу Петр Васильевич Годунов денег 50 рублей»⁶⁸. Видимо, Ирина Булгакова умерла незадолго до 4 октября 1591 г.

Идентификацию имен можно было бы продолжить, но кажется и так теперь понятно, почему Станиславский и Мордовина датировали смерть А.Ф. Нагого временем «около 1593 г.»: некоторые близкие к нему по синодику лица, чья смерть поддается датировке, умерли либо в конце 1591 г., либо в начале 1592 г. Скорее всего, Афанасий Федорович Нагой и его жена Татьяна погибли тоже не в 1593 г., а в 1591–1592 гг., но не до, а после, а может быть, в результате майских событий 1591 г.

Во всяком случае, после того, как стало ясно, что 1585 г. является ошибочной датой смерти А.Ф. Нагого, намного увеличилась вероятность того, что именно с ним общался Горсей ночью в Ярославле. Поскольку Горсей твердо помнил редкое для английского слуха имя Афанасий, переименованное им на «Альфонасий» («Alphonassy Nagoie»), это был его хороший знакомый. Только близкий приятель мог явиться к опальному англичанину в неурочное время, неофициально и с расчетом на понимание и сочувствие. К тому же, найти ночью Английский двор в Ярославле было бы, наверное, сложно иногородцу, жителю Углича, в то время как житель Ярославля, каковым являлся Афанасий, легко ориентировался в местной топографии. Горсей не говорит, что его ночной гость приехал из Углича. Неизвестно, был ли Горсей знаком с Андреем Александровичем Нагим и решился ли бы тот покинуть Углич в столь критический момент⁶⁹. Более вероятен другой сценарий: к Афанасию прибыл из Углича доверенный человек Нагих, рассказал ему о случившемся и попросил оказать помощь. Смерть Афанасия Федоровича и его жены в конце 1591 или

⁶⁸ Там же. С. 108. Л. 394.

⁶⁹ На следствии А.А. Нагой говорил, что находился при теле царевича «неотступно». Как же он мог при этом ездить в Ярославль?

начале 1592 г. говорит о многом. Они могли поплатиться жизнью и за обращение к Горсею, и за связь с угличскими Нагими.

Итак, между 16 и 19 июля 1591 г. состоялся ночной разговор Нагого с Горсеем, записанный последним по памяти. Если сведения медицинского характера выглядят в нем вполне правдоподобными и косвенно подтверждаются материалами Следственного дела, то точность воспроизведения англичанином всех деталей этого разговора вызывает определенные сомнения. Во-первых, обращает на себя внимание нарочитая беллетризация самого эпизода встречи, описанного в духе детективного романа. Разговор взволнованного Нагого с перепуганным насмерть англичанином происходит ровно в полночь, под покровом темноты, и только одинокая луна освещает лицо незваного визитера («But one night...»; «...One rapped at my gate at midnight...»; «...I saw by moonshine empress' brother...»). Горсей напуган заранее, еще не зная, ни кто стучится в его ворота, ни почему. При этом испуг дипломата так силен, что он «едва не отдал Богу душу». Одновременно Горсей не забывает указать на свою полную боеготовность и то, что в его распоряжении находился целый штат вооруженных слуг (15 человек) и арсенал («God did miraculously preserve me...»; «...I commended my soul to God above other, thinking verily the time of my end was come...»; «...I was well furnished with pistols and weapons»; «I and my servants, some fifteen, went with these weapons to the gate...»). В таком контексте зловещая история, рассказанная ночью, имеет не то романтический, не то героический флер.

Во-вторых, Горсей прямо говорит об умолчаниях, которые делает сознательно: «...Many other things passed not worth the writing, sometimes cheerful messages, sometimes fearful...». Оборот об умолчаниях помещен в «Записках» сразу после упоминания о ссылке Горсея «царем и советом» («emperor and council») за 250 миль от Москвы и непосредственно перед рассказом о ночном визите Нагого на Английский двор. Безусловно, он мог означать как отказ от повествования об отдельных событиях в Русском государстве, случившихся за период ссылки вообще, но и содержал намек на то, что и изложение последующих событий не обойдется без корректив и купюр. Это тем более вероятно, что уже 10 июня 1591 г. Горсей прямо писал Уильяму Сесилу о «многих... необыкновенных делах», которые он и описать не смеет, и «не столько потому, что это утомительно, сколько из-за того, что это неприятно и опасно». Какой опасности ждал Горсей в Ярославле, загодя вооружившись и окру-

жив себя охраной? Почему был так напуган, что едва не испустил дух, когда в его ворота настойчиво постучались? Что заставило его не на шутку испугаться за свою жизнь (а он готовился защищать ее с оружием в руках), и, тем не менее, вступить в контакт с ночным гостем? В-третьих, почему именно у Горсея родственник царицы искал «что-нибудь действенное», говоря о ее отравлении, ведь англичанин не был ни медиком, ни знахарем? Горсей явно не договаривает.

Как известно, еще среди современников тех трагических событий распространился слух, что малолетний наследник был заблаговременно спрятан родственниками, а вместо него был убит другой мальчик. В частности, Жак Маржерет прямо писал о том, что Борис Годунов готовил убийство царевича. Но поскольку «многие вельможи, отправленные в ссылку, были в дороге отравлены», Мария Нагая «и некоторые другие вельможи... сумели подменить его и подставить на его место другого [ребенка]», который позднее и погиб в Угличе⁷⁰. Маржерет побывал в России при Лжедмитрии I, состоял у него на службе и конечно же излагал официальную версию, бытовавшую при его дворе⁷¹. Несмотря на то, что версия о подмене наследника другим мальчиком явно несостоятельна, впоследствии она была подхвачена некоторыми исследователями Смутного времени. Более того, сторонники версии спасения подлинного Дмитрия не исключали вероятности, что царевич Дмитрий был укрыт Нагими, и не без помощи Горсея⁷². Именно участием последнего в судьбе царевича объясняют строки письма лорду Сесилу о «многих... необыкновенных делах», о которых Горсею было бы писать «опасно». Однако версия о сокрытии подлинного Дмитрия Горсеем кажется нам маловероятной и даже фантастической. Кроме того, она противоречит сведениям о болезни царицы, переживавшей тяжелейшую психическую травму, которые нашли подтверждения в Следственном деле.

В изложении разговора с Нагим у Горсея перемешались впечатления от событий, отстоявших друг от друга на несколько дней и даже лет, но объединенные темой угличской трагедии 15 мая. Некоторые из них Дж. Горсей фиксировал как непосредственный участник и свидетель, о других узнавал из разных источников — по преимуществу устных. Весть о смерти царевича 15 мая могла достичь Мо-

⁷⁰ *Маржерет Ж.* Состояние Российской империи. С. 124–125.

⁷¹ *Зимин А.А.* В канун. С. 169.

⁷² См., например: *Кобрин В.Б.* Кому ты опасен, историк? С. 89.

сквы на следующий день, т. е. 16 мая. Из Москвы на место трагедии немедленно выехал пристав Темир Засецкий, прибывший в Углич 18 мая. 19 мая сюда приехала следственная комиссия Шуйского, а также митрополит Крутицкий Геласий — для погребения царевича, которое состоялось 22 мая. Все признаки мнимого отравления Марии Нагой (включая поражение ногтей), на деле являвшиеся проявлениями соматизированной депрессии, должны были возникнуть в течении первых 4–5 дней после гибели царевича. Вероятно, что реактивная паранойя царицы, ярко обозначившаяся 15–16 мая в поиске злоумышленников (избиение Волоховой, гибель Осипа Волохова, казнь юродивой), померкла на фоне усиливающегося депрессивного состояния. Царица слегла 17–18 мая, а 18–19 мая из Углича в Ярославль пришли вести о происшедшем. Дата 19 мая содержится в письме Горсея лорду Сесилу (барону Берли) как дата гибели царевича Дмитрия. Вероятно, эта дата соответствует времени приезда в Ярославль вестника от Нагих и свидания Афанасия Нагого с Горсеем. Горсей сообщает о пожарах в Москве, как о произошедших не после, а до трагедии в Угличе («...some four days before...») — следствие ошибки информаторов Горсея или его собственной памяти. Маловероятно, что Горсей ошибался здесь намеренно⁷³. Вместе с тем, Горсей намеренно или невольно излагает антигодуновскую версию событий в Угличе и Москве в мае — июне 1591 г.

Почему Комиссией Василия Шуйского не было раздута дело об «отравлении» царицы? В Следственном деле нет ни малейших намеков на ее болезнь, и только отсутствуют ее показания. В расспрошенных речах родственников царицы и, прежде всего, Михаила и Андрея Нагого, нет ни слова о царицыном недуге. В чем же дело?

Не исключено, что комиссия явилась в Углич, заранее имея решение об итогах следствия. Это решение не должно было скомпрометировать действующую власть, но должно было дать возможность наказать Нагих (т. е. устранить их от трона окончательно и бесповоротно). Вывод комиссии о самозаклании Дмитрия вследствие небрежения Нагих и «божьим судом» как нельзя лучше отвечал этой задаче. По распоряжению правительства царя Федора Ивановича, родственников вдовой царицы разослали по тюрьмам, а саму Марию Нагую насильно постригли в монастыре на Выксе. Угличане — участники волнения — подверглись пыткам, массовым казням и ссылке в Сибирь во вновь построенный городок Пелым. Углич запустел.

⁷³ Зимин А.А. В канун. С. 175–176.

В начале XVII в. царевич Дмитрий как бы «воскрес» для истории. Самозванцы Лжедмитрий I в 1605–1606 гг. и Лжедмитрий II в 1607–1610 гг. выдавали себя за чудом спасенного сына Ивана IV. В ответ на это правительство царя Василия Шуйского (1606–1610 гг.) канонизировало «невинно убиенного отрока» и тем самым перечеркнуло выводы Следственной комиссии 1591 г. На сей раз утверждалось, что по наущению Бориса Годунова к царевичу были подсланы зарезавшие его убийцы. С тех пор бытуют две версии о гибели Дмитрия Угличского. Одна объясняет его смерть убийством, другая — «самозакланием»⁷⁴. Однако как бы ни рассматривать причину смерти царевича, очевидно, что смерть маленького больного мальчика в удельном Угличе оказалась прологом к событиям Смутного времени. Династический кризис и пресечение династии Ивана Калиты на московском престоле, деятельность в России и Европе самозванцев Лжедмитрия I и Лжедмитрия II (первому из них удалось на целый год стать венчанным на царство государем), Крестьянская война начала XVII в. и польско-шведская интервенция были тесно связаны с событиями мая 1591 г. в Угличе и развивались по сценарию, так или иначе определенному кончиной царевича Дмитрия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Антропологическая реконструкция и проблемы палеоэтнографии. М., 1973.
Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
Белоусов П.В., Столярова Л.В. Царевич Дмитрий Иванович: самозаклание, убийство, или... (опыт патографии) // Медицинская экспертиза и право. 2010. № 2. С. 49–54.
Горсей Д. Записки о России. XVI — начало XVII в. / Пер. и сост. А.А. Севастьяновой. М., 1990.
Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1.
Дневник Марины Мнишек / Пер. В.Н. Козлякова. М., 1995.
Зимин А.А. В канун грозных потрясений: Предпосылки первой крестьянской войны в России. М., 1986.
Капитанов С.М. Дипломатика как специальная историческая дисциплина // ВИ. М., 1965. № 1. С. 39–44.

⁷⁴ Предложенную нами гипотезу о гибели царевича вследствие развившегося у него эпилептического статуса см.: *Белоусов П.В., Столярова Л.В.* Царевич Дмитрий Иванович: самозаклание, убийство, или... (опыт патографии) // Медицинская экспертиза и право. 2010. № 2. С. 49–54.

- Кобрин В.Б.* Иван Грозный. М., 1989.
- Кобрин В.Б.* Кому ты опасен, историк? М., 1992.
- Лурье Я.С.* Письма Джерома Горсея // Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та. Серия историч. наук. Л., 1941. Вып. 8. № 73. С. 199–201.
- Маржерет Ж.* Состояние Российской империи: Ж. Маржерет в документах и исследованиях (Тексты, комментарии, статьи) / Под ред. Ан. Береловича, В.Д. Назарова, П.Ю. Уварова. М., 2007.
- Масса Исаак.* Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, случившихся до 1610 года за короткое время правления нескольких государей // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 13–150.
- Миллер Б.В.* Персидско-русский словарь. М., 1960.
- Мордовина С.П., Станиславский А.Л.* Состав двора Ивана IV в период «великого княжения» Симеона Бекбулатовича // АЕ за 1976 год. М., 1977. С. 180.
- Морозова Л.Е.* История России: Смутное время. М., 2011.
- Морозова Л.Е., Морозов Б.Н.* Иван Грозный и его жены. М., 2005.
- Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.
- Панов И.Е.* Отечественная судебная медицина с древности до наших дней. М., 2011.
- Панова Т.* Средневековая Русь: Яды как средство сведения счетов // Наука и жизнь. 2006. № 8. С. 115.
- Панова Т., Пежемский Д.* Отравили! Жизнь и смерть Елены Глинской: Историко-антропологическое расследование // Родина. 2004. № 12. С. 26–31.
- Петрей Петр.* История о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 151–464.
- Психиатрия: Справочник практического врача / Под ред. А.Г. Гофмана. М., 2006. С. 300–311.
- Полное собрание русских летописей. М., 1978. Т. 34.
- Полное собрание русских летописей. СПб., 1910. Т. 14.
- Портнов А.А.* Общая психопатология. М., 2004.
- Русская историческая библиотека. СПб., 1909. Т. 13.
- Руководство по психиатрии: В 2 томах / Под ред. А.В. Снежневского. М., 1983. Т. 2.
- [Севастьянова А.А.]* Комментарии // *Горсей Д.* Записки. С. 172–214.
- Семенченко В.Ф.* Хроника фармации. М., 2007.
- Скрынников Р.Г.* Борис Годунов и царевич Дмитрий // Исследования по социально-политической истории России: Сборник статей памяти Б.А. Романова. Л., 1971.
- Скрынников Р.Г.* Иван Грозный. М., 2006.

- Следственное дело об убийении царевича Дмитрия Иоанновича, произведенное в Угличе по повелению государя царя Феодора Иоанновича боярином князем Василием Ивановичем Шуйским, окольниковым Андреем Петровичем Клешниным и дьяком Елизарием Вылузгиным. Писано 1591 года, в мае... // СГГД. М., 1819. Ч. 2. № 60. С. 103–123.
- Смулевич А.Б. Депрессии при соматических и психических заболеваниях. М., 2003.
- Смулевич А.Б., Иванов О.Л., Львов А.Н., Дороженко И.Ю. Психодерматология: Современное состояние проблемы // Журнал неврологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. 2004. № 11. С. 4–13.
- Суворин А.С. О Дмитрие Самозванце: Критические очерки, с приложением нового списка следственного дела о смерти царевича Дмитрия. СПб., 1906.
- Таймасова Л. Трагедия в Угличе: Что произошло 15 мая 1591 года? М., 2006.
- Тополянский В.Д., Струковская М.В. Психосоматические расстройства (руководство для врачей). М., 1986.
- Угличское следственное дело о смерти царевича Дмитрия. 15 мая 1591 г. / Изд. подгот. В.[К]. Клейн. М., 1913.
- Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales / Sous la direction d'A. Dechambre et L. Lereboullet. Paris, 1887. T. XVII.
- Groskey R. The Composition of Sir Jerome Horsey's «Travels» // *IbGO*. Bd. 26, N. 3. S. 362–375.
- Nicolas Lémery. Pharmacopée universelle, contenant toutes les compositions de pharmacie qui sont en usage dans la médecine, tant en France que par toute l'Europe, leurs vertus, leurs doses, les manières d'opérer les plus simples et les meilleures: avec un lexicon pharmaceutique, plusieurs remarques et des raisonnemens sur chaque opération Paris; Nyon, 1764. T. II.
- Perrie M. Jerome Horsey's Account of the Events of May 1591 // *Oxford Slavonic Papers*. 1980. Vol. 8.
- Rude and Barbarous Kingdom. Russia in the Accounts of 16th Century English Voyagers / Ed. by L.E. Berry, R.O. Crummey. Madison; London, 1968.

Lyubov Stolyarova, Petr Belousov

JEROME HORSEY'S ACCOUNT OF THE EVENTS
THAT TOOK PLACE IN UGLICH AND MOSCOW
IN MAY AND JUNE 1591

The paper deals with “Travels” by Sir Jerome Horsey written in the first quarter of the 17th century and relating about his voyages to Russia in the last third of the 16th century. The subject of the present research is limited to an examination of Horsey's information concerning the state of health of

tsarina Mariya Nagaya immediately after the death of her little son tsarevitch Dmitrii on May 15, 1591. Horsey received this information from tsarina's relative whom the Englishman defines as "the empress's brother, Afanasij Nagoi". Horsey relates without any chronological data that during his sojourn at Iaroslavl' Afanasij Nagoi came one night to his gates and prayed to help him because the tsarevitch Dmitrii had been killed and tsarina "poisoned and upon point of death". Nagoi implored Horsey to give him some medicines in order to save Mariya. The rider described the state of her health in the following words: "her hair and nails and skin falls off". Horsey could give him only two things: "a little bottle of pure salad oil (that little vial of balsam that the queen gave me) and a box of Venice treacle". The first remedy could be identified with Provençal oil, the second one — with Teriak, which was a universal antidote. Apparently, the tsarina, as soon as she saw her son dead, had a reaction of agitation. At the climax of it a short-time dull, dark consciousness occurred. According to information contained in Uglich Inquiry File, Mariya began to beat with all her strength the Prince's nurse and screamed out the names of assumed murderers of her son. Such a conduct can testify of reactive paranoid. In her presence the son of the nurse was killed. Mariya ordered to kill a woman who was considered to be a sorceress. Later she felt deepest grief, apathy and reacted poorly at outer irritations. Her hair began to fall out, her skin was coming off and in a short time her nails fell out. Her body was covered with itching, wet crust, which she was constantly scratching. The Provençal oil given by Horsey could not help her. But Teriak could be more useful because it rendered purgative, diuretic, anti-inflammatory, calming and even narcotic effects. Horsey's memoirs provide us with unique and valuable information on the illness of Mariya Nagaya and the medicines used for her treatment.

Key words: "The Travels of Sir Jerome Horsey", medicine in the 16th century, new interpretation, source study, death of tsarevich Demetrius, inquiry, pathography of tsarina Mariya Nagaya, genealogy of the Naguiye.

КЛАССИЧЕСКАЯ АФИНСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ И УСТНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Афинская демократия не породила собственной письменной политической теории, — во всяком случае, в развитой форме. Ее сторонники манифестировали свои ценности посредством устного дискурса. Важными элементами такого дискурса были, например, сколии и надгробные речи. Устная историческая традиция, особенно в V в. до н.э., являлась одной из интегральных частей демократической идеологии.

Ключевые слова: Афины, демократия, устная традиция, политическая идеология, сколии, надгробные речи, история, Геродот, Гармодий и Аристоклитон.

В мировой историографии последних десятилетий одно из популярных и даже «модных» направлений — изучение устной истории («oral history»). Исследования, проводившиеся в этой сфере, продемонстрировали, что устная историческая память весьма отлична от той, которая зафиксирована в письменных источниках; она пользуется своеобразными механизмами и обладает весьма специфическими особенностями.

Так, показано¹, что в устной памяти даже важнейшие события сохраняются в относительно корректной форме примерно на протяжении столетия (жизнь трех человеческих поколений), а затем они начинают подвергаться самым разнообразным искажениям, обрастают красочными деталями и подробностями чисто легендарного характера. Более того, столетие аутентичной передачи — это еще один из самых лучших возможных вариантов, реализующийся в тех случаях, когда факт, о котором рассказывается, не вызывает прагматической заинтересованности того или иного рода у последующих поколений

¹ Этапной в данном отношении стала известная работа: *Vansina J. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. London, 1965.* Применительно конкретно к античной Греции см.: *Ruschenbusch E. Die Quellen zur älteren griechischen Geschichte: Ein Überblick über den Stand der Quellenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Belange des Rechtshistorikers // Symposium 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1975. S. 70; Суриков И.Е. Еще раз о законодательствах Драконта и Солона в Афинах (полемиические заметки). Часть I // Из истории античного общества. Нижний Новгород, 2008. Вып. 11. С. 9.*

(но такие факты — именно в силу названного фактора — редко и запоминаются).

В тех же случаях, когда событие оказывает влияние на будущее, его передача устной традицией значительно раньше, едва ли не сразу, становится тенденциозной. Например, поступательной и интенсивной мифологизации подвергались образы раннегреческих законодателей². И данное обстоятельство вполне понятно: греческие полисы на протяжении еще многих веков жили по законам, введенным этими деятелями, иными словами, их фигуры оставались актуальными. А достоверных данных о них существовало очень немного. И поскольку, как известно, «свято место пусто не бывает», место фактов в последующем восприятии занимали красивые построения «вторичной мифологии».

В частности, в Афинах постоянно — по поводу и без повода — апеллировали к Солону и его законам. В результате сложившаяся традиция о Солоне (в том виде, в каком мы ее теперь имеем) чрезвычайно сложна и запутана легендарными наслоениями³ (вполне естественный процесс, когда история используется в политической полемике), что крайне затрудняет для ученых исследование солонической деятельности. Солон воспринимался как одна из парадигматических фигур прошлого и, соответственно, постоянно появлялся в политическом дискурсе. Представал он всегда как образец и идеал не только законодателя, но и гражданина в целом (см. весьма характерные пассажи: Demosth. XIX. 251–256; XX. 102–104; XX. 30–32; XXIV. 113–115). Отметим еще вот какой занятный факт: Клисфен — реформатор, по масштабу и последствиям своей деятельности вполне сопоставимый с Солоном⁴, но проводивший свои преобразования почти на век позже, — в число подобных же

² *Ruschenbusch E.* ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr. // *Historia*. 1958. Bd. 7. H. 4. S. 398–424; *Szegedy-Maszak A.* Legends of the Greek Lawgivers // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 1978. Vol. 19. No. 3. P. 199–209.

³ О процессе формирования этой традиции см., в частности: *Oliva P.* Solon im Wandel der Jahrhunderte // *Eirene*. 1973. Vol. 11. P. 31–65; *Mossé C.* Comment s'élabore un mythe politique: Solon, “père fondateur” de la démocratie athénienne // *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 1979. Vol. 34. No. 3. P. 425–437; *David E.* Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens // *Museum Helveticum*. 1984. Vol. 41. Fasc. 3. P. 129–138; *Hansen M.H.* Solonian Democracy in Fourth-Century Athens // *Classica et mediaevalia*. 1989. Vol. 40. P. 71–99.

⁴ *Stahl M., Walter U.* Athens // *A Companion to Archaic Greece*. Oxford, 2009. P. 160.

парадигматичных фигур ни в малейшей степени не вошел, оказался почти забыт⁵.

В связи со сказанным упомянем об одном из эпизодов дебатов, ведшихся в Афинах в эпоху Пелопоннесской войны по вопросу о том, какие политические реформы необходимо провести для увеличения эффективности управления и общего улучшения положения, становившегося угрожающим.

«Клитон... внес еще дополнительно письменное предложение о том, чтобы избранные лица... рассмотрели отеческие законы, которые издал Клисфен, когда устанавливал демократию, и чтобы, заслушав также и их, приняли наилучшее решение — потому, говорил он, что государственный строй Клисфена был не демократический, а близкий к солоновскому» (Arist. Ath. pol. 29. 3).

Как можно прокомментировать данный пассаж? Мы находимся в области внутривполитической полемики. Идет дискуссия о реформе государственного устройства, а сама эта реформа, как легко заметить, видится единственно как возвращение к какому-то моменту в прошлом — к такому, когда еще не началась пресловутая «порча». Налицо значительная мифологизированность политического сознания, с присущим миру мифа базовым представлением, согласно которому было когда-то парадигматичное «время оно»⁶.

И вопрос стоит только так: где же конкретно он, тот самый момент в прошлом, к которому оптимально было бы возвратиться? Кипят оживленные споры, и в них постоянно задействуется историческая аргументация. Возвращаться ли к порядкам Клисфена, который уже тогда имел реноме «отца афинской демократии», но при этом, как считалось, установил умеренный, а не радикальный тип народовластия? Но перед принятием столь ответственного решения вначале следовало еще разобраться с тем, что в действительности представляли собой эти самые клисфеновские порядки? Были ли они на самом деле уже демократическими или еще нет? От деятельности Клисфена (507 г. до н.э.) до описываемой дискуссии (411 г.

⁵ Интересно, что и в современной историографии он разделяет ту же незавидную судьбу. Ему, кажется, посвящено лишь одно монографическое исследование, да и то довольно давнее (*Lévêque P., Vidal-Naquet P. Clisthène l'Athénien. Paris, 1964*), в то время как число монографий о Солоне, наверное, приближается уже к трем десяткам (именно поэтому не будем утомлять читателей их перечислением).

⁶ Эту категорию особенно детально разбирает в своих работах такой выдающийся религиовед, как Мирча Элиаде. См., например: *Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; Он же. Аспекты мифа. М., 1996.*

до н.э.) прошел почти век, и не приходится удивляться тому, что о столь давних событиях общественное мнение имело лишь самое смутное понятие. А провести профессиональное изыскание на предмет выявления истины тоже было крайне непросто⁷.

Некоторые участники дебатов шли и дальше: а, может быть, возвращаться стоит к порядкам Солона, т. е. сделать еще шаг назад? Или отступить еще глубже в прошлое — к досолоновской политике, заведомо имевшей чисто олигархический характер? Случалось, что верх одерживали именно представители этой последней точки зрения. Во всяком случае, в Афинах конца V в. до н.э. дважды устанавливалась (мирным путем, без кровопролития) весьма жесткая олигархия (перевороты 411 и 404 г. до н.э.)⁸, хотя оба раза — ненадолго.

* * *

Разумеется, устные исторические традиции удобнее всего изучать в современных обществах, когда можно путем опросов получить детальные сведения о зарождении, формировании, эволюции этих традиций. Для более ранних эпох, в том числе для античности, такая полнота картины заведомо невозможна, поскольку мы имеем дело лишь с дошедшими до нас разрозненными звеньями некогда единой «цепочки». Да и дошли-то они, не следует забывать, не непосредственно (ясно, что мы не можем побеседовать с древним греком), а только через посредство античных авторов, т. е. письменных источников.

Так, опора почти исключительно на устные свидетельства была характерна для Геродота⁹, ибо «отец истории», реконструируя ход

⁷ Это связано с тем, что афиняне по большей части весьма небрежно относились к письменной фиксации и сохранению своих законодательных актов. Данный факт признается даже учеными, в целом занимающимися по вопросу более или менее оптимистичную позицию, например: *Sickinger J.* The Laws of Athens: Publication, Preservation, Consultation // *The Law and the Courts in Ancient Greece.* London, 2004. P. 93–109.

⁸ *Krentz P.* The Thirty at Athens. Ithaca, 1982; *Lehmann G.A.* Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen: Zu den Krisen und Katastrophen der attischen Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert v.Chr. Opladen, 1997; *Hefner H.* Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v.Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen: Quellenkritische und historische Untersuchungen. Frankfurt a. M., 2001.

⁹ См. в данной связи, например: *Каллистов Д.П.* Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи Л., 1949. С. 87; *Суриков И.Е.* Геродот. М., 2009. С. 329 слл.; *Ruschenbusch E.* Die Quellen. S. 70 ff.; *Balcer J.M.* Herodotus and Bisitun. Stuttgart, 1987. P. 26; *Evans J.A.S.* Herodotus, Explorer of the Past. Princeton, 1991. P. 89 ff.; *Murray O.* Herodotus and Oral History // *The Historian's Craft in the Age of Herodotus.*

Греко-персидских войн и сопряженных с ними процессов, практически не имел предшественников на этом поприще. Он весьма редко использовал письменные, документальные источники. Геродот вынужден был идти непроторенными путями. Традиция историописания в Элладе только-только начала складываться (в лице так называемых «логографов»¹⁰), а составление хроник, анналов, на данные которых можно было бы опираться, в греческих полисах не привилось.

Геродоту было, конечно, трудно — как любому первопроходцу. Уже гораздо легче было античным историкам следующих за ним поколений. Они имели возможность черпать информацию друг у друга, ссылаться на сформировавшуюся письменную традицию, создавать такой могучий инструмент работы, как научный аппарат. Ссылками — уважительными или критическими — на произведения предшественников переполнены книги авторов, работавших в историческом жанре на протяжении эллинистической и римской эпох: Полибия, Диодора Сицилийского, Тита Ливия и многих других¹¹.

А на кого было ссылаться Геродоту? До него не то чтобы совсем никто не писал о Греко-персидских войнах¹² — главном предмете его труда, — но, во всяком случае, никто не делал это с такой степенью фундаментальности, подробности, детализации. Сам историк тоже не являлся непосредственным очевидцем описываемых им событий: в момент изгнания персов из Эллады он был еще ребенком.

В результате, собирая необходимые сведения, ему приходилось, объезжая города и страны, в буквальном смысле слова «снимать по-

Oxford, 2001. P. 16–44; *Patzek B.* Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Geschichtswerk Herodots // *Klio*. 2002. Bd. 84. H. 1. S. 7–26; *Slings S.R.* Oral Strategies in the Language of Herodotus // *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 2002. P. 53–77.

¹⁰ О некорректности этого термина применительно к первым древнегреческим историкам см.: *Суриков И.Е.* ЛОГОГРАФОΙ в труде Фукидида (I. 21. 1) и Геродот (Об одном малоизученном источнике раннегреческого историописания) // ВДИ. 2008. № 2. С. 25–37. Возражения, недавно высказанные одним из коллег (*Строгецкий В.М.* Становление исторической мысли в Древней Греции и возникновение классической греческой историографии: Геродот, Фукидид, Ксенофонт. Нижний Новгород, 2010. Ч. 1: Геродот. С. 91 слл.), неубедительны, поскольку порождены непониманием главных положений, высказанных нами в только что указанной статье.

¹¹ Впрочем, см. важные, оригинальные соображения о специфике ссылок античных историков на предшественников: *Вен П.* Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. М., 2003. С. 11 слл.

¹² Указания на (не дошедшие до нас) исторические работы на ту же тему, созданные до Геродота или примерно одновременно с ним, см.: *Balcer J.M.* Herodotus. P. 24.

казания» со свидетелей происшедшего. Он действовал как самый настоящий следователь (впрочем, само слово «история» изначально обозначало как раз что-то вроде «следствия»). Когда же речь идет о событиях более древних, для которых заведомо невозможно было найти свидетелей, Геродот опирался на богатейшую устную традицию. То тут, то там он внимательно слушал (и, несомненно, записывал) то, что предлагали ему местные жители, — рассказы о прошлом, легенды, предания, даже анекдоты и сказки... И сохранил все это для нас — пусть не без некоторого сумбура.

Можно, конечно, сказать, что «отец истории» некритично относился к оказавшемуся в его распоряжении разнородному материалу, не был склонен отделять истину от досужих побасенок. Но вряд ли стоит порицать его за это. Ведь галикарнасец выработал специфическую, вполне сознательную позицию. Эта позиция отразилась в его известнейших словах, без учета которых просто невозможно понять Геродота: «Что до меня, то мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан. И этому правилу я буду следовать во всем моем историческом труде» (Herod. VII. 152).

Иногда высказывается мнение, согласно которому бóльшим, чем обычно думают, был удельный вес письменных свидетельств среди источников, привлекавшихся «отцом истории»¹³. Но трудно согласиться с тем, что это мнение верно. Да, бесспорно, сказать, что Геродот совсем не пользовался трудами более ранних авторов — это значило бы впасть в явное преувеличение. Например, труд Гекатея Милетского он прекрасно знал. И вовсе не скрывал этого знания, ссылаясь на Гекатея, где требовалось¹⁴. Есть у него и другие ссылки

¹³ По вопросу об источниках Геродота за последнее время сложилась немалая и интересная своим полемическим характером историография. Начало дискуссии положил Д. Фелинг, в намеренно провокативной работе высказавший крайне гиперкритическое отношение к традициям, отразившимся у «отца истории»: *Fehling D. Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention and Narrative Art.* Leeds, 1989. В продолжение дискуссии см.: *Vandiver E. Heroes in Herodotus: The Interaction of Myth and History.* Frankfurt a. M., 1991; *Pritchett W.K. The Liar School of Herodotus.* Amsterdam, 1993; *Thomas R. Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion.* Cambridge, 2000; *Bichler R. Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte.* 2 Aufl. Berlin, 2001.

¹⁴ Высокую оценку значения Гекатея для развития историографии в целом и его влияния на Геродота в частности см., например, в работе: *Heidel W.A. Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II.* New York; London, 1987. P. 119. Ср., однако, также противоположное мнение о Гекатее: *West S. Herodotus' Portrait of Hecataeus // Journal of Hellenic Studies.* 1991. Vol. 111. P. 144–160. Согласно автору этой работы, достоинства Гекатея как историка преувеличены, на самом деле его фрагменты разочаровывают.

на письменные тексты. Однако подсчитано: их в пять раз меньше, чем ссылок на лиц, информировавших автора изустно¹⁵. И уже сам этот факт, наверное, о чем-то говорит, отражает реальное происхождение полученных им данных. Вряд ли мы имеем право предположить, что Геродот сознательно старался преуменьшить свою опору на письменную традицию: зачем бы ему это было делать?

«Отец истории» наблюдал, задавал вопросы, побуждал очевидцев событий делиться с ним воспоминаниями, — ну, и, конечно, иногда консультировался с теми немногими папирусными свитками, которые попадали ему в руки. Подчеркнем: очень немногими, ибо многих ко времени его жизни попросту не было. Прошло лишь несколько десятилетий, как появилась историческая проза, и она, в сущности, делала первые робкие шаги.

У Геродота наиболее часты ссылки типа «По словам лакедемонян...», «Афиняне говорят...», «Как считают коринфяне...» и т.п. Конкретных имен по большей части вообще не называется. Тем труднее представить себе, что в основе таких сообщений лежит какой-то письменный источник, например, исторический труд. Потому что тогда, несомненно, были бы названы конкретные авторы, и Геродот не выражался бы столь туманно-абстрактно. Ведь не существует исторических сочинений, написанных и подписанных «афинянами» и «коринфянами». Во всех таких случаях речь явно идет о «коллективном мнении» народа того или иного эллинского (или неэллинского) государства, об устойчивой традиции, а если выразиться несколько осовремененным языком, — о «национальной мифологии».

* * *

Мы достаточно подробно остановились на проблематике, связанной с Геродотом, в том числе и потому, что прекрасно известно: этот историк был теснейшим образом связан с Афинами, неоднократно в течение своей жизни посещал их, в своем труде часто проводил точку зрения, весьма благоприятную для афинян¹⁶. А именно к афинским сюжетам мы теперь и возвращаемся.

¹⁵ Balcer J.M. Herodotus. P. 26.

¹⁶ Тема «Геродот и Афины» получила широкое освещение в современной исторической науке. Назовем лишь несколько наиболее важных исследований: *Strasburger H.* Herodot und das perikleische Athen // *Historia*. 1955. Bd. 4. H. 1. S. 1–25; *Schwartz J.* Hérodote et Périclès // *Historia*. 1969. Bd. 18. H. 3. S. 367–370; *Ostwald M.* Herodotus and Athens // *Illinois Classical Studies*. 1991. Vol. 16. No. 1/2. P. 111–124; *Forsdyke S.*

Несмотря на отмеченные выше сложности, сопряженные с изучением устной традиции применительно к античности, в целом анализ сохранившихся данных этой традиции о некоторых ключевых периодах древнегреческой истории представляет значительный интерес. Здесь будет рассмотрена роль устной исторической памяти в самоидентификации и самооценке классической афинской демократии V–IV вв. до н.э.

В литературе уже привлекалось внимание к следующему немаловажному и интересному, даже парадоксальному обстоятельству. Афинская демократия не создала сколько-нибудь стройной и законченной теории, которая оправдывала и обосновывала бы существование этого государственного строя. Во всяком случае, такая теория не существовала в виде какого-то письменного текста¹⁷. Попытки считать некоторых афинских мыслителей, например, Фукидида, идеологами демократии¹⁸ нельзя признать достаточно убедительными. Фукидид идеального государственного деятеля видел в Перикле¹⁹ (а ведь при нем «по названию... было правление народа, а на деле власть первого гражданина», *Thuc. II. 65. 9*), а оптимальное государственное устройство — в умеренной олигархии «Пяти тысяч» (*Thuc. VIII. 97. 2*)²⁰. Что же касается крупнейших философов — таких, как Сократ²¹, Платон, Аристотель и др., — и политических теоретиков

Athenian Democratic Ideology and Herodotus' Histories // *American Journal of Philology*. 2001. Vol. 122. P. 329–358; *Moles J.* Herodotus and Athens // *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 2002. P. 33–52; *Fowler R.* Herodotus and Athens // *Herodotus and his World*. Oxford, 2003. P. 303–318; *Surikov I.* Herodotus' Histories and Athenian Aristocracy // *International Quadrennial Conference: Hellenic Dimension: Studies in Language, Literature, Culture*. Riga, 2009. P. 32.

¹⁷ *Ober J.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, 1998. P. 32–33; *Картюк С.Г.* Общество, политика и идеология классических Афин. М., 2003. С. 199.

¹⁸ *Кессиди Ф.Х.* Философия истории Фукидида. СПб., 2008; *Farrar C.* The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens. Cambridge, 1989.

¹⁹ *Will W.* Thucydides und Perikles: Der Historiker und sein Held. Bonn, 2003.

²⁰ См. к проблеме также: *Raaflaub K.A.* Thucydides on Democracy and Oligarchy // *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 2006. P. 189–222; *Нукунтук Е.В.* Фукидид и афинская демократия // *Мнемон*. 2008. Вып. 7. С. 119–134.

²¹ Об антидемократических взглядах Сократа см. в недавней работе: *Зберовский А.В.* Сократ и афинская демократия (социально-философское исследование). Красноярск, 2007. Книга страдает некоторой долей дилетантизма, но сделанные в ней выводы следует признать в целом верными. Об элитаризме и антидемократизме политических взглядов Сократа см. также: *Фролов Э.Д.* Огни Диоскуров: Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984. С. 83 слл.

(Псевдо-Ксенофонт²², Ксенофонт), то они занимали по отношению к демократическому правлению позицию жесткого неприятия, полного и безоговорочного: отвергали не какие-нибудь отдельные недостатки этой системы, предлагая их исправить, а всю систему как целое, полагая ее в принципе порочной и неисправимой²³.

Порой, правда, в западной историографии периодически повторяются попытки «обелить» великих мыслителей античности от этого антидемократизма, объявить, скажем, Платона или — еще чаще — Аристотеля сторонниками демократии, хотя бы в ее умеренной форме²⁴. Но попытки эти выглядят чисто тенденциозными (и даже, не побоимся этого слова, конъюнктурными)²⁵.

Особенно часто стремятся сделать «демократа» из Сократа. Так, например, по мнению Г. Властоса, известного специалиста по творчеству «афинского мудреца», это-де Платон, причем только в своих зрелых трудах, сделал из своего учителя элитистского философа, а на самом деле взгляды того были вполне демократическими²⁶. В данном случае, конечно, априорные идеологические установки тоже торжествуют над научной акрибией.

Наиболее фундаментальный анализ политических взглядов Сократа содержится в монографии Р. Краута «Сократ и государство»²⁷, и поэтому на взглядах ее автора необходимо остановиться подробнее. Р. Краут, стараясь взвешенно подходить к проблеме, утверждает, что Сократ относился к афинской демократии отчасти позитивно, а отчасти негативно, т. е. что-то в ней принимал, а чего-то не принимал. А именно: афинская демократия характеризовалась двумя главными чертами: свободой и равенством. Из этих двух

²² Имеется в виду автор дошедшей под именем Ксенофонта «Афинской политики» («Старый олигарх», как его совершенно произвольно и некорректно часто называют в западной исследовательской литературе). Недавно мы высказали предположение, что трактат в действительности был написан известным софистом и оратором Антифонтом: Суриков И.Е. Antiphoneta V: Философские фрагменты Антифона // *Studia historica*. 2010. Т. 10. С. 62 слл.

²³ *Туманс Х.* Псевдо-Ксенофонт — «Старый олигарх» или демократ? // ВДИ. 2004. № 3. С. 24.

²⁴ Например: *Барнс Дж.* Аристотель: краткое введение. М., 2006. С. 162; *Monoson S.S.* Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy. Princeton, 2000. Passim.

²⁵ Критику подобного подхода (применительно к Платону) см.: *Rowe C.J.* Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy // *Journal of Hellenic Studies*. 2001. Vol. 121. P. 63–76.

²⁶ *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca, 1991. P. 48.

²⁷ *Kraut R.* Socrates and the State. Princeton, 1984. Passim.

принципиальных характеристик свобода была Сократу, естественно, симпатична (поскольку она позволяла ему беспрепятственно высказывать свои идеи), а вот равенства он не одобрял, ибо оно приводило к автоматическому господству большинства, т. е. к власти некомпетентной толпы, которую столь часто критиковал философ. Перед нами весьма интересная точка зрения, имеющая право на существование. Однако если мы ее примем, то окажемся перед противоречием. Р. Краут и сам не может не признать, что Сократ с большой похвалой отзывался о спартанском государственном устройстве. Однако в Спарте-то как раз из двух вышеназванных черт *свобода* отсутствовала, а *равенство* граждан всячески насаждалось. Должны ли мы видеть здесь непоследовательность в сократовской мысли? Или же лаконофильство Сократа (равно как и его ученика Платона²⁸) преувеличено? Проблема, несомненно, нуждается в дальнейшем изучении.

А теперь — принципиальный вопрос: коль скоро представители интеллектуальной элиты классических Афин разделяли в той или иной мере антидемократическую идеологию и проводили ее в своих трудах, то как же в таком случае сторонники демократии (а ведь они, безусловно, имелись, и их было в полисе подавляющее большинство) осуществляли манифестацию своих ценностей? Ответ может быть только один: именно посредством устного дискурса. И это тем более естественно, что Афины в классическую эпоху (особенно в V в. до н.э.) были и в целом устным социумом. Масса демоса обладала грамотностью в степени, достаточной для того, чтобы, скажем, нанести надпись на черепке для остракизма²⁹, но явно недостаточной для того, чтобы читать серьезные теоретические трактаты³⁰.

²⁸ Ср. интересное наблюдение Дж. Диллона: моделью идеального государства у Платона скорее является не Спарта или Крит, как обычно считают (это общераспространенная точка зрения, см., например: *Schütrumpf E. Politische Reformmodelle im vierten Jahrhundert. Grundsätzliche Annahmen politischer Theorie und Versuche konkreter Lösungen // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Stuttgart, 1995. S. 272–273*), а те режимы, которые установили пифагорейцы в полисах Великой Греции (например, Архит в Таренте): во главе стоят правители-философы, под началом у них находится войско («стражи»), ниже следует простонародье. См.: *Диллон Дж. Наследники Платона: Исследования истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.). СПб., 2005. С. 249. О правлении Архита в Таренте см.: Huffman C.A. Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Cambridge, 2005. P. 8 ff.*

²⁹ Суриков И.Е. Остракизм в Афинах. М., 2006. С. 287 слл.

³⁰ Ср. оценку «среднестатистической» грамотности афинян классической эпохи в исследованиях: *Harris W.V. Ancient Literacy. Cambridge (Mass.), 1989; Hedrick C.W. Ancient History: Monuments and Documents. Oxford, 2006.*

Об отдельных элементах устного демократического дискурса, о котором идет речь, можно составить достаточно детальное понятие на основе имеющихся свидетельств. Так, одно из ключевых мест в афинской «демократической мифологии» устойчиво занимали фигуры «тираноубийц» Гармодия и Аристокитона. Складыванию традиции о них посвящена достаточно обильная литература³¹ (наиболее подробно и со ссылками на предшествующие исследования см.: Lavelle 1993. P. 42 ff.).

Как известно, два названных афинянина в 514 г. до н.э. из личной мести убили Гиппарха, брата тирана Гиппия, после чего были сами схвачены и умерщвлены. Они *не* свергли тиранию в своем полисе и *не* установили демократию — а между тем впоследствии в народных представлениях однозначно выступали именно в такой роли (хотя в действительности и свержение тирании, и установление демократии — инициатива Клизфена из рода Алкмеонидов). Нельзя не заметить, что уже в классическую эпоху серьезные ученые, как могли, боролись с этим устоявшимся, но противоречащим действительности мифом о «тираноубийцах». Во второй половине V в. до н.э. его опровергал Геродот (V. 55 sqq.), на рубеже V–IV вв. до н.э. — Фукидид (I. 20; VI. 53 sqq.), во второй половине IV в. до н.э. — Аристотель (Ath. pol. 18 sq.). Но все напрасно! Уже сам тот факт, что данную традицию приходилось снова и снова оспаривать, надежно свидетельствует о ее живучести.

Приведем соответствующие пассажи о «тираноубийцах», принадлежащие перечисленным выше историкам. Геродот: «Гиппарха, сына Писистрата и брата тирана Гиппия, убили Аристокитон и Гармодий, по происхождению Гефиреи (Гиппарху ясно предвозвестило его участь сновидение). После его смерти тирания в Афинах продолжала существовать еще четыре года и была не менее, а скорее даже более жестокой, чем прежде».

³¹ См., например: Lang M. The Murder of Hipparchus // *Historia*. 1955. Bd. 3. H. 4. S. 395–407; Fitzgerald T.R. The Murder of Hipparchus: A Reply // *Historia*. 1957. Bd. 6. H. 3. S. 275–286; Podlecki A.J. The Political Significance of the Athenian “Tyranicide”-Cult // *Historia*. 1966. Bd. 15. H. 2. S. 129–141; Fornara C.W. The “Tradition” about the Murder of Hipparchus // *Historia*. 1968. Bd. 17. S. 400–424; Lavelle B.M. Herodotos and the Tyrant-Slayers // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1988. Bd. 131. H. 3/4. S. 211–215; *Idem*. The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, c. 560–510 B.C. Stuttgart, 1993. P. 42 ff. (в последней монографии сюжет рассмотрен наиболее подробно и со ссылками на предшествующие исследования).

Фукидид: «...Люди склонны принимать на веру от живших раньше без проверки сказания о прошлом, даже если они касаются их родины. Так, большинство афинян, например, считают, что Гармодий и Аристокитон убили Гиппарха, который был тираном, и не знают, что правил Гиппий, так как он был старшим из сыновей Писистрата, Гиппарх же и Фессал были его братьями. Но Гармодий и Аристокитон именно в тот день непосредственно перед деянием заподозрили, что соучастники их донесли о замысле Гиппию, и отказались от убийства, предполагая, что Гиппий был заранее предупрежден. Но так как они хотели, прежде чем их схватят, сперва совершить нечто достопамятное, то убили Гиппарха... Народ знал (по слухам) о том, сколь свирепой стала под конец тирания Писистрата и его сыновей (к тому же тиранов свергли не сами граждане и не Гармодий, а лакедемоняне)... Поводом для отважного подвига Аристокитона и Гармодия послужила любовная история, которую я расскажу здесь подробнее и покажу, что ни у других эллинов, ни у самих афинян нет никаких точных сведений об этом событии. После того как Писистрат скончался в преклонном возрасте, тиранию унаследовал не Гиппарх, как обычно думают, а старший сын Гиппий... А то, что Гиппий, как старший, наследовал власть, я могу определенно утверждать, так как собрал из устных источников более точные сведения об этом, чем другие... С того времени власть тиранов стала для афинян более тяжелой, и Гиппий, который после смерти брата, страшась за свою жизнь, стал еще более подозрительным, множество граждан осуждал теперь на казнь... Еще три года после этого Гиппий сохранял свою тираническую власть в Афинах. На четвертом же году его низложили лакедемоняне и возвратившиеся из изгнания Алкмеониды».

Аристотель: «Делами управляли в силу своего достоинства и старшинства Гиппарх и Гиппий; при этом Гиппий как старший и как человек, от природы одаренный способностями государственного деятеля и серьезный, стоял во главе правления. Между тем Гиппарх был человек легкомысленный, влюбчивый и поклонник Муз... После этого (т.е. после убийства Гиппарха Гармодием и Аристокитоном. — *И.С.*) тирания стала гораздо более суровой, так как Гиппий, мстя за брата, многих перебил и изгнал...»

Это — факты. И тем не менее сразу после свержения тирании на афинской Агоре была установлена скульптурная группа, изображавшая Гармодия и Аристокитона. Автором статуй был Антенор; а когда Ксеркс, на краткий срок захвативший в 480 г. до н.э. Афины, увез

эти произведения искусства в Персию, афиняне заменили утраченный памятник: вместо него был воздвигнут другой, работы Крития и Несиота³². Потомки «тираноубийц» после установления демократии получили «на вечные времена» ряд почетнейших льгот и привилегий (хотя лично эти люди абсолютно ничем не блистали). К слову сказать, Алкмеониды, потомки Клисфена — реального инициатора свержения тирании и установления афинской демократии — никакими подобного рода почетными правами не пользовались³³ (хотя среди них как раз имелся ряд выдающихся деятелей). Так реальность побеждалась мифом, сотворенным не в какие-то незапамятные времена, а рождавшимся, формировавшимся и передававшимся «из уст в уста» уже на памяти первых греческих историков.

Традиция о «тираноубийцах» транслировалась³⁴ в первую очередь посредством сколиев — застольных песен, импровизированно исполнявшихся афинянами на дружеских пирушках-симпозиях³⁵. Имеется уникальный образчик полностью сохранившегося сколия (Carm. conviv. fr. 10 Page), в котором речь идет именно о Гармонии и Аристокитоне; его просто необходимо привести в работе, посвященной устной исторической традиции в рассматриваемую эпоху:

³² Именно этот последний стал хрестоматийным, воспроизводится во всех книгах по истории античного искусства. Слепок с этого действительно великолепного шедевра «строгого стиля» ранней классики имеется и в «греческом зале» ГМИИ им. А.С. Пушкина.

³³ Строго говоря, у Клисфена, насколько известно, не было сыновей, а только дочери. (См. разбор вопросов личной жизни этого реформатора в статье: *Cromey R.D. Kleisthenes' Fate // Historia. 1979. Bd. 28. N. 2. S. 129–147*; вышеупомянутая монография П. Левека и П. Видаль-Накэ (*Lévêque P., Vidal-Naquet P. Clisthène*) отнюдь не посвящена Клисфену как человеку.) Соответственно, прямого потомства по мужской линии у него и в следующих поколениях быть не могло (по женской — имелось, например, знаменитый Алкивиад.) Однако не сомневаемся, что, даже если бы таковое и было, никаких привилегий ему все равно не предоставили бы. В целом о роде Алкмеонидов, с генеалогическими таблицами, см.: *Суриков И.Е. Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох: Род Алкмеонидов в политической жизни Афин VII–V вв. до н.э. М., 2000.*

³⁴ В связи с трансляцией традиции, особенно в преимущественно устных обществах, см. блестящую работу, посвященную совершенно иной цивилизации, но богатую наблюдениями общетеоретического характера: *Семенов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток — Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 5–32.*

³⁵ Феномен античного симпозиа в последнее время неоднократно подробно и тщательно изучался в историографии. Отметим, в частности, коллективные монографии: *Sympotica: A Symposium on the Symposium / Ed. by O. Murray. Oxford, 1990*; *Symposium and Philanthropia in Plutarch / Ed. by J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Tröster and P. Barata Dias. Coimbra, 2009.*

Под листьями мирта мечи понесем³⁶,
Подобно Гармодию с Аристокитоном,
Когда поразили тирана мечом
И равными сделали всех пред законом.
О милый Гармодий, не умер ты, нет!
На острове ныне живешь ты блаженных —
В стране, где Ахилл быстроногий живет,
Где вечно витает Тидид³⁷ благородный.
Под листьями мирта мечи понесем,
Подобно Гармодию с Аристокитоном,
Как в праздник Афины великой вдвоем
Тирана Гиппарха они поразили.
Да, вечная слава вас ждет и потом,
О милый Гармодий с Аристокитоном,
За то, что тирана сразили мечом
И равными сделали всех пред законом.

Не будем здесь детально углубляться в текстологию и критику только что приведенного перевода; общий смысл произведения он передает вполне верно, а детали для нас в данном случае не столь принципиальны. Отметим, что в сколии из раза в раз повторяется мысль, согласно которой Гармодий и Аристокитон убили *тирана*, т. е. проявляется именно афинская устная демократическая традиция — та самая, с которой спорят Геродот, Фукидид, Аристотель в приведенных выше цитатах.

Тут, возможно, имеет смысл остановиться на нюансе, который может показаться парадоксальным. Как появлялись на свет сколии? Они являли собой образчики чисто импровизированной поэзии³⁸, в полном смысле слова плоды «коллективного творчества». Один из участников симпозиума выпевал первую строку, второй на ходу придумывал следующую, третий подхватывал, четвертый продолжал и т.д. В чем в большей степени, нежели в этих моментально рождавшихся стихах,

³⁶ Гармодий и Аристокитон убили Гиппарха на празднике Великих Панафинеи, на котором появляться с оружием, разумеется, запрещалось, но участники несли в дар богине ветви мирта, в которых не столь уж и трудно было спрятать меч или кинжал.

³⁷ Диомед, сын Тидея, — наряду с Ахиллом один из славнейших героев Троянской войны.

³⁸ О сколиях в контексте симпозиума см.: *Zorzetti N. The Carmina Convivalia // Symposiaca: A Symposium on the Symposion. Oxford, 1990. P. 289–307; Rösler W. Mnemosyne in the Symposion // Ibid. P. 230–237.*

могло проявиться глубинное, нерerefлектированное сознание афинских граждан, — грубо говоря, то, что они «на самом деле думали»? В этом смысле сколии (само их название, кстати, переводится как «кривые» песни, поскольку при большом количестве авторов-участников правильный стихотворный размер было практически невозможно удерживать) ждут еще своего вдумчивого исследователя, способного проследить все импликации отражавшихся в них эмоций. Пока же, к сожалению, о них даже почти не задумываются, — хотя именно в связи с проблемой устных традиций они особенно интересны.

Заметим еще, что не освещена в полной мере даже такая принципиальная проблема: действительно ли является демократичным этот народный жанр? Симпозиции, на которых исполнялись сколии, были феноменом, в общем, аристократическим; соответственно, и относительно звучавшей на них поэзии в последнее время все чаще высказывается воззрение³⁹, согласно которому это не полисно-демократическая, а элитарно-аристократическая поэзия. Даже Тиртея, которого традиционно считали «певцом полиса» по преимуществу, ныне склонны воспринимать скорее как певца элитарных слоев полиса. Вопрос, поставленный здесь, сам по себе интересен, но в рамках данной статьи вряд ли имеет смысл подробно останавливаться на нем.

* * *

В процитированном выше сколии о Гармодии и Аристокитоне утверждается, что они (если на сей раз дословно передать выражения подлинника) «убили тирана и установили в Афинах равноправие»⁴⁰. Имеется в виду термин *isonomia*, которым в первой половине V в. до н.э. обозначалась афинская демократия⁴¹ (сам термин *demokratia* тогда еще не возник⁴²), и употребление в тексте сколия соответствующей лексемы говорит о том, что перед нами

³⁹ Например, особенно настойчиво — в монографии: Irwin E. Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation. Cambridge, 2005.

⁴⁰ Shear T.L. Ἴσονόμιος τ' Ἀθήνας ἐποιήσατ'ην: The Agora and the Democracy // The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Oxford, 1994. P. 225–248.

⁴¹ См., например: Суриков И.Е. Солнце Эллады: История афинской демократии. СПб., 2008. С. 84–85; Raaflaub K.A., Ober J., Wallace R.W. Origins of Democracy in Ancient Greece. Berkeley, 2007. P. 112.

⁴² Впервые встречаем этот термин в труде Геродота; но первые намеки на его будущее появление — сближение в тексте корневых морфем *dem-* и *krat-* — обнаруживаются у Эсхила (Суриков И.Е. Трагедия Эсхила «Просительницы» и политическая борьба в Афинах // ВДИ. 2002. № 1. С. 15–24).

аутентичный, созданный в весьма раннюю эпоху памятник устной исторической поэзии (хоть он и дошел до нас в передаче довольно позднего автора — Афиней).

Концепция исономии (это слово буквально означает «равнозаконие», т. е. равенство перед законом), насколько можно судить, возникла первоначально в аристократических кругах как символическое обозначение некоего элитарного равенства; оно противопоставлялось единовластию одного, т. е. тирании. Но в ходе «афинской революции» 508–507 гг. до н.э.⁴³, когда установилась демократия, демос придал понятию исономии более широкое значение — распространил политическое равноправие на всех членов гражданского коллектива.

Сколии, повторим, были заметным явлением устной культуры классических Афин. Интересно, в частности, что тот же Аристотель, которого отличало внимательное и скрупулезное отношение к источниковой базе своих исторических работ⁴⁴, пользовался информацией, почерпнутой из сколиев, и делал на ее основе ответственные выводы.

Вот образчики отрывков из сколиев, цитируемых Аристотелем:

Ах, Липсидрий, ах, друзей предатель!
Ты таких воителей отважных
Погубил там — знать-то всю какую!
Впрямь они там род свой оправдали!
(Arist. Ath. pol. 19. 3)

Это — о неудачной попытке Алкмеонидов и их сторонников свергнуть тиранию Гиппия около 513 г. до н.э. Заняв крепостцу Липсидрий, повстанцы были, однако, выбиты оттуда превосходящими силами тирана. Другой сколий повествовал о еще одном знатном борце с тиранией, Кедоне, о котором, к сожалению, больше ничего не известно:

И за Кедона налей, виночерпий: всегда его помни,
Если за добрых мужей очередь кубок налить.
(Arist. Ath. pol. 20. 5)

Еще большее значение для воспроизводства и пропаганды демократической идеологии имели другие памятники устной традиции — эпитафии (*epitaphioi logoi*), надгробные речи, которые еже-

⁴³ Об этой демократической революции см. наиболее подробно: Ober J. The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory. Princeton, 1999.

⁴⁴ См., например: Суриков И.Е. «История» Геродота как источник для Аристотеля // ВЕДС. XXI: Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. М., 2009. С. 314–318.

годно произносились на публичных похоронах афинских граждан, погибших в сражениях⁴⁵. Жанр эпитафиев зародился, возможно, еще во времена Солона⁴⁶, но в V–IV вв. до н.э. он достиг высшего пика развития, к тому же получил вполне институциональный характер.

В нашем распоряжении имеются несколько образчиков эпитафиев, получивших письменную фиксацию. Самый знаменитый из них — это, бесспорно, «Надгробная речь» Перикла в передаче Фукидида (II. 35–46)⁴⁷. Полностью или частично дошли также эпитафии, составленные такими видными мастерами красноречия, как Горгий, Лисий, Демосфен, Гиперид; к той же категории текстов относится «Менексен» Платона (возможно, имеющий пародийный характер). Все эти памятники, впрочем, не вполне типичны — именно в том смысле, что они были записаны. В целом же об эпитафиях можно говорить как о произведениях устного ораторского искусства, причем они создавались и произносились, повторим, каждый год.

В типичных надгробных речах основной акцент делался на истории Афин, прежде всего на истории военно-политической. В них развертывалась широкая картина, демонстрирующая воинскую доблесть афинян, их всегдашнюю готовность помочь всем, кто подвергается обидам; они представляли в образе постоянных «освободителей эллинов». Этот тезис богато иллюстрировался историческими примерами, которые брались, с одной стороны, из далекого, легендарного прошлого, с упоминанием таких парадигматичных фигур, как Тесей, Кодр и т.п., а с другой стороны — из эпохи Греко-персидских войн. Н. Лоро удачно называет традицию эпитафиев «афинской историей Афин»⁴⁸. В этих памятниках Афины всегда на переднем плане, они выступают едва ли не как главная действующая сила истории.

⁴⁵ В целом об этом жанре см.: *Loroux N.* L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique. Paris, 1981 (наиболее фундаментальное исследование по проблеме); *Ziolkowski J.* Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches in Athens. New York, 1981.

⁴⁶ *Weber L.* Solon und die Schöpfung der attischen Grabrede. Frankfurt a. M., 1935; *Суриков И.Е.* Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004. С. 122 слл.

⁴⁷ См. об этом памятнике: *Bosworth A.B.* The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration // *Journal of Hellenic Studies.* 2000. Vol. 120. P. 1–16; *Balot R.* Pericles' Anatomy of Democratic Courage // *American Journal of Philology.* 2001. Vol. 122. P. 505–525; *Winton R.* Thucydides 2, 37, 1: Pericles on Athenian Democracy // *Rheinisches Museum für Philologie.* 2004. Bd. 147. H. 1. S. 26–34.

⁴⁸ Ср. также: *Суриков И.Е.* «Превознести афинян перед афинянами»: локальные традиции историописания в классической Греции // *Локальные исторические культуры и традиции историописания.* М., 2011. С. 11–36.

Остановимся чуть подробнее на «Менексене» Платона. В отличие от большинства других ранних платоновских («сократических») сочинений⁴⁹, имеющих, как правило, вполне диалогичное построение, большую часть «Менексена» занимает монолог Сократа, представляющий собой подражание (или, согласно другой точке зрения, пародию) афинским надгробным речам. Эти последние, как отмечалось, представляли собой весьма интересные памятники устной исторической традиции⁵⁰ (лишь единичные из них записывались). Причем, что следует специально подчеркнуть, традиции конкретно афинской, направленной на воспевание и прославление Афин, трактующей все упоминаемые события со специфически афинской точки зрения. Говорили эти надгробные речи, повторим и подчеркнем, афиняне для афинян и об афинянах.

Не приходится поэтому удивляться тому, что Сократ, перед тем, как начать речь, делает несколько иронических замечаний — в присутствии ему духе⁵¹, — в частности, следующее: «Если бы нужно было превознести афинян перед пелопоннесцами или же пелопоннесцев перед афинянами, требовался бы хороший оратор, умеющий убеждать и прославлять; когда же кто выступает перед теми самыми людьми, коим он воздает хвалу, недорого стоит складная речь» (Plat. Menex. 235d). В ответ на удивление собеседника Сократа — юного Менексена⁵², Сократ акцентированно и категорично повторяет: «...И любой обученный хуже меня... был бы вполне в состоянии превознести афинян перед афинянами (Ἀθηναίους γε ἐν Ἀθηναίους ἐλαϊνῶν)».

Жанр эпитафия, таким образом, характеризовался высокой исторической «насыщенностью» (разумеется, история, представавшая в этих речах, была крайне субъективной и тенденциозной историей). Закономерно, что афинские эпитафии V в. до н.э., как мы показываем в другом месте⁵³, оказали немалое влияние на первые этапы формирования древнегреческого историописания, в том числе на творчество Геродота.

⁴⁹ См. о контрасте «сократических» диалогов Платона с его же более поздними сочинениями: *Vlastos G. Socrates*. P. 45 ff.

⁵⁰ Ср.: *Суриков И.Е.* Афинская демократия и устная историческая традиция // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 247–252.

⁵¹ О сократовской иронии см. прежде всего: *Vlastos G. Socrates*.

⁵² О нем см.: *Nails D.* The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis, 2002. P. 202–203.

⁵³ *Суриков И.Е.* ЛОГОГРАΦΟΙ.

В статье был затронут целый ряд, в общем, взаимосвязанных сюжетов. Надеюсь, нам удалось показать, что устная историческая традиция, проявлявшаяся в различных формах, принадлежала к интегральным элементам афинской демократической идеологии. Та роль, которую для противников демократии играли, скажем, труды по политической теории, принадлежавшие Платону, Аристотелю⁵⁴ и др., для сторонников этого государственного устройства выполнялась повседневным устным общением.

Роль живого слова в полисных условиях была колоссальной. Это, собственно, общеизвестный факт, вряд ли нуждающийся в специальных доказательствах. Вполне закономерно, что именно в классической Греции появилась риторика — наука об ораторском искусстве⁵⁵. А разве где-нибудь, кроме Афин V в. до н.э., мог возникнуть феномен Сократа — одного из величайших философов в мировой истории, который при этом не написал ни одного философского труда, а излагал свои идеи исключительно в устной форме? Да, Сократ не был сторонником афинской демократии, но он был в полном смысле слова ее порождением. Причем следует специально оговорить, что речь идет именно о демократии V в. до н.э., ибо уже в следующем столетии во всех сферах жизни афинян письменный элемент сильно увеличил свою роль в ущерб устному⁵⁶.

⁵⁴ Именно школа Аристотеля стояла, например, за афинскими олигархическими переворотами 322 и 317 гг. до н.э. См.: *Lehmann G.A. Überlegungen zu den oligarchischen Machtergreifungen im Athen des 4. Jahrhunderts v.Chr. // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Stuttgart, 1995. S. 139–150.*

⁵⁵ Древнегреческая риторика (как и риторика в целом) все чаще в последнее время привлекает внимание исследователей. Укажем, например, коллективные монографии: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action / Ed. by I. Worthington. London; New York, 1994; A Companion to Greek Rhetoric / Ed. by I. Worthington. Oxford, 2007.* Связь между афинской риторикой, демократией, демократической идеологией особенно четко прослежена в работе: *Ober J. Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People. Princeton, 1989.*

⁵⁶ См. на примере судопроизводства, словесности и др.: *Boegehold A.L. et al. The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia (The Athenian Agora, Vol. 27). Princeton, 1995. P. 21–42; Seidensticker B. Dichtung und Gesellschaft im 4. Jahrhundert. Versuch eines Überblicks // Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Stuttgart, 1995. S. 175–198.*

- Барнс Дж.* Аристотель: краткое введение. М., 2006.
- Вен П.* Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. М., 2003.
- Диллон Дж.* Наследники Платона: Исследования истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.). СПб., 2005.
- Зберовский А.В.* Сократ и афинская демократия (социально-философское исследование). Красноярск, 2007.
- Каллистов Д.П.* Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи. Л., 1949.
- Карпюк С.Г.* Общество, политика и идеология классических Афин. М., 2003.
- Кессиди Ф.Х.* Философия истории Фукидида. СПб., 2008.
- Никитюк Е.В.* Фукидид и афинская демократия // Мнемон. 2008. Вып. 7. С. 119–134.
- Строгецкий В.М.* Становление исторической мысли в Древней Греции и возникновение классической греческой историографии: Геродот, Фукидид, Ксенофонт. Нижний Новгород, 2010. Ч. 1: Геродот.
- Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох: Род Алкмеонидов в политической жизни Афин VII–V вв. до н.э. М., 2000.
- Суриков И.Е.* Трагедия Эсхила «Просительницы» и политическая борьба в Афинах // ВДИ. 2002. № 1. С. 15–24.
- Суриков И.Е.* Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004.
- Суриков И.Е.* Остракизм в Афинах. М., 2006.
- Суриков И.Е.* ЛОГОГРАФОΙ в труде Фукидида (I. 21. 1) и Геродот (Об одном малоизученном источнике раннегреческого историописания) // ВДИ. 2008. № 2. С. 25–37.
- Суриков И.Е.* Еще раз о законодательствах Драконта и Солона в Афинах (полемиические заметки). Часть I // Из истории античного общества. Нижний Новгород, 2008. Вып. 11. С. 5–25.
- Суриков И.Е.* Солнце Эллады: История афинской демократии. СПб., 2008.
- Суриков И.Е.* Геродот. М., 2009.
- Суриков И.Е.* «История» Геродота как источник для Аристотеля // ВЕДС. XXI: Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. М., 2009. С. 314–318.
- Суриков И.Е.* Antiphoneta V: Философские фрагменты Антифонта // Studia historica. 2010. Т. 10. С. 25–65.
- Суриков И.Е.* Афинская демократия и устная историческая традиция // ВЕДС. XXII: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 247–252.
- Суриков И.Е.* «Превознести афинян перед афинянами»: локальные традиции историописания в классической Греции // Локальные исторические культуры и традиции историописания. М., 2011. С. 11–36.

- Туманс Х. Псевдо-Ксенофонт — «Старый олигарх» или демократ? // ВДИ. 2004. № 3. С. 14–27.
- Фролов Э.Д. Огни Диоскуров: Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996.
- Balcer J.M. Herodotus and Bisitun. Stuttgart, 1987.
- Balot R. Pericles' Anatomy of Democratic Courage // American Journal of Philology. 2001. Vol. 122. P. 505–525.
- Bichler R. Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. 2 Aufl. Berlin, 2001.
- Boegehold A.L. et al. The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia (The Athenian Agora. Vol. 27). Princeton, 1995.
- Bosworth A.B. The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration // Journal of Hellenic Studies. 2000. Vol. 120. P. 1–16.
- A Companion to Greek Rhetoric / Ed. by I. Worthington. Oxford, 2007.
- Cromey R.D. Kleisthenes' Fate // Historia. 1979. Bd. 28. H. 2. S. 129–147.
- David E. Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth-Century Athens // Museum Helveticum. 1984. Vol. 41. Fasc. 3. P. 129–138.
- Evans J.A.S. Herodotus, Explorer of the Past. Princeton, 1991.
- Farrar C. The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens. Cambridge, 1989.
- Fehling D. Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention and Narrative Art. Leeds, 1989.
- Fitzgerald T.R. The Murder of Hipparchus: A Reply // Historia. 1957. Bd. 6. H. 3. S. 275–286.
- Fornara C.W. The "Tradition" about the Murder of Hipparchus // Historia. 1968. Bd. 17. S. 400–424.
- Forsdyke S. Athenian Democratic Ideology and Herodotus' Histories // American Journal of Philology. 2001. Vol. 122. P. 329–358.
- Fowler R. Herodotus and Athens // Herodotus and his World. Oxford, 2003. P. 303–318.
- Hansen M.H. Solonian Democracy in Fourth-Century Athens // Classica et mediaevalia. 1989. Vol. 40. P. 71–99.
- Harris W.V. Ancient Literacy. Cambridge (Mass.), 1989.
- Hedrick C.W. Ancient History: Monuments and Documents. Oxford, 2006.
- Heidel W.A. Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II. New York; London, 1987.
- Heftner H. Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v.Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen: Quellenkritische und historische Untersuchungen. Frankfurt a. M., 2001.
- Huffman C.A. Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Cambridge, 2005.

- Irwin E.* Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation. Cambridge, 2005.
- Kraut R.* Socrates and the State. Princeton, 1984.
- Krentz P.* The Thirty at Athens. Ithaca, 1982.
- Lang M.* The Murder of Hipparchus // *Historia*. 1955. Bd. 3. H. 4. S. 395–407.
- Lavelle B.M.* Herodotos and the Tyrant-Slayers // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1988. Bd. 131. H. 3/4. S. 211–215.
- Lavelle B.M.* The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, c. 560–510 B.C. Stuttgart, 1993.
- Lehmann G.A.* Überlegungen zu den oligarchischen Machtergreifungen im Athen des 4. Jahrhunderts v.Chr. // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.* Stuttgart, 1995. S. 139–150.
- Lehmann G.A.* Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen: Zu den Krisen und Katastrophen der attischen Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert v.Chr. Opladen, 1997.
- Lévéque P., Vidal-Naquet P.* Clisthène l'Athénien. Paris, 1964.
- Loraux N.* L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique. Paris, 1981.
- Moles J.* Herodotus and Athens // *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 2002. P. 33–52.
- Monoson S.S.* Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy. Princeton, 2000.
- Mossé C.* Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne // *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 1979. Vol. 34. No. 3. P. 425–437.
- Murray O.* Herodotus and Oral History // *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 2001. P. 16–44.
- Nails D.* The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis, 2002.
- Ober J.* Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People. Princeton, 1989.
- Ober J.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, 1998.
- Ober J.* The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory. Princeton, 1999.
- Oliva P.* Solon im Wandel der Jahrhunderte // *Eirene*. 1973. Vol. 11. P. 31–65.
- Ostwald M.* Herodotus and Athens // *Illinois Classical Studies*. 1991. Vol. 16. No. 1/2. P. 111–124.
- Patzek B.* Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Geschichtswerk Herodots // *Klio*. 2002. Bd. 84. H. 1. S. 7–26.
- Persuasion: Greek Rhetoric in Action* / Ed. by I. Worthington. London; New York, 1994.
- Podlecki A.J.* The Political Significance of the Athenian "Tyrannicide"-Cult // *Historia*. 1966. Bd. 15. H. 2. S. 129–141.

- Pritchett W.K.* The Liar School of Herodotus. Amsterdam, 1993.
- Raaflaub K.A.* Thucydides on Democracy and Oligarchy // Brill's Companion to Thucydides. Leiden, 2006. P. 189–222.
- Raaflaub K.A., Ober J., Wallace R.W.* Origins of Democracy in Ancient Greece. Berkeley, 2007.
- Rösler W.* Mnemosyne in the Symposium // *Sympotica: A Symposium on the Symposium*. Oxford, 1990. P. 230–237.
- Rowe C.J.* Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy // *Journal of Hellenic Studies*. 2001. Vol. 121. P. 63–76.
- Ruschenbusch E.* ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr. // *Historia*. 1958. Bd. 7. H. 4. S. 398–424.
- Ruschenbusch E.* Die Quellen zur älteren griechischen Geschichte: Ein Überblick über den Stand der Quellenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Belange des Rechtshistorikers // *Symposium 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln, 1975. S. 67–77.
- Schütrumpf E.* Politische Reformmodelle im vierten Jahrhundert. Grundsätzliche Annahmen politischer Theorie und Versuche konkreter Lösungen // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.* Stuttgart, 1995. S. 271–300.
- Schwartz J.* Hérodote et Périclès // *Historia*. 1969. Bd. 18. H. 3. S. 367–370.
- Seidensticker B.* Dichtung und Gesellschaft im 4. Jahrhundert. Versuch eines Überblicks // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.* Stuttgart, 1995. S. 175–198.
- Shear T.L.* Ἴσονόμους τ' Ἀθήνας ἐποιήσατιν: The Agora and the Democracy // *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*. Oxford, 1994. P. 225–248.
- Sickinger J.* The Laws of Athens: Publication, Preservation, Consultation // *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London, 2004. P. 93–109.
- Slings S.R.* Oral Strategies in the Language of Herodotus // Brill's Companion to Herodotus. Leiden, 2002. P. 53–77.
- Stahl M., Walter U.* Athens // *A Companion to Archaic Greece*. Oxford, 2009. P. 138–161.
- Strasburger H.* Herodot und das perikleische Athen // *Historia*. 1955. Bd. 4. H. 1. S. 1–25.
- Surikov I.* Herodotus' *Histories* and Athenian Aristocracy // *International Quadrennial Conference: Hellenic Dimension: Studies in Language, Literature, Culture*. Riga, 2009. P. 32.
- Symposium and Philanthropia in Plutarch* / Ed. by J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Tröster and P. Barata Dias. Coimbra, 2009.
- Sympotica: A Symposium on the Symposium* / Ed. by O. Murray. Oxford, 1990.
- Szegedy-Maszak A.* Legends of the Greek Lawgivers // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 1978. Vol. 19. No. 3. P. 199–209.

- Thomas R.* Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge, 2000.
- Vandiver E.* Heroes in Herodotus: The Interaction of Myth and History. Frankfurt a. M., 1991.
- Vansina J.* Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. London, 1965.
- Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca, 1991.
- Weber L.* Solon und die Schöpfung der attischen Grabrede. Frankfurt a. M., 1935.
- West S.* Herodotus' Portrait of Hecataeus // Journal of Hellenic Studies. 1991. Vol. 111. P. 144–160.
- Will W.* Thukydides und Perikles: Der Historiker und sein Held. Bonn, 2003.
- Winton R.* Thucydides 2, 37, 1: Pericles on Athenian Democracy // Rheinisches Museum für Philologie. 2004. Bd. 147. H. 1. S. 26–34.
- Ziolkowski J.* Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches in Athens. New York, 1981.
- Zorzetti N.* The Carmina Convivalia // Sympotica: A Symposium on the Symposium. Oxford, 1990. P. 289–307.

Igor Surikov

CLASSICAL ATHENIAN DEMOCRACY AND ORAL HISTORICAL TRADITION

Athenian democracy generated no written political theory of itself, at least in a developed form. Its supporters manifested their values through oral discourse. Important elements of such a discourse were, for example, *skolia* and funeral orations. Oral historical tradition, especially in the fifth century B.C., was among integral parts of the democratic ideology.

Key words: Athens, democracy, oral tradition, political ideology, *skolia*, funeral orations, history, Herodotus, Harmodius and Aristogiton.

ПУБЛИКАЦИИ

Е.А. Мельникова

НОВАЯ СКАНДИНАВСКАЯ РУНИЧЕСКАЯ НАДПИСЬ ИЗ СОБОРА СВ. СОФИИ В СТАМБУЛЕ

При обследовании внутреннего помещения собора св. Софии в Стамбуле на предмет нахождения кириллических граффити в 2009 г. Ю.А. Артамонов и А.А. Гиппиус обнаружили надпись, которая впоследствии была определена как скандинавская руническая. Она прочерчена на подоконнике окна, заложённого, вероятно, еще в средневековье. Окно находится на втором этаже северной галереи в восточной стене. Подоконник покрыт большим количеством кириллических (в основном, второй половины XII — середины XIII в.) и греческих граффити. Длина надписи 26,8 см, высота рун от 3,0 до 4,8 см. Большинство рун читается свободно, за исключением четырех, по две на двух участках. Надпись читается: **ārinbārþr řast runār þasi Arinbārðr reist rúnar þasi** «Аринбард вырезал эти руны».

Надпись выполнена очень аккуратно, с примерно равными расстояниями между рунами и специфическими палеографическими особенностями: все руны **r** и **ar** имеют заостренные вершины, петли рун **b**, **þ** и **r** округлы, но не широки. Аринбард, видимо, имел устойчивые навыки рунического письма и выработал собственный почерк. Спецификой его надписи является многократное и устойчивое употребление лигатуры **ar** для всех случаев сочетания **a** и **r** (4 раза) и отсутствие руны **R**, которая во всех случаях заменена руной **r**. Хотя ни одна из этих особенностей не дает точной датировки, можно предполагать, что надпись выполнена во второй половине XI или XII в.

Ключевые слова: скандинавская руническая надпись, Св. София, Стамбул.

К настоящему времени в храме св. Софии в Стамбуле известно несколько скандинавских рунических надписей. Две из них, опубликованные Э. Свэрдстрём (-**alftan**) и М. Ларссоном (**ari . k**, с последующим уточнением чтения Ф. Хагбергом и С. Индрелидом — **arni**), ныне хорошо известны¹. С. Индрелид также сообщал о еще пяти возможных рунических надписях, которые остались неисследованными и неопубликованными².

¹ Svärdström E. Runorna i Hagia Sofia // Fornvännen. 1970. Årg. 65. S. 247–249; Larsson M.G. Nyfunna runor i Hagia Sofia // Fornvännen. 1989. Årg. 84. S. 12–14. Обзор см.: Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001. С. 257–259.

² Knirk J. Runer i Hagia Sofia i Istanbul // Nytt om runer. 1999. No. 14. S. 26–27.

При обследовании храма св. Софии с целью выявления кириллических граффити Ю.А. Артамонов и А.А. Гиппиус в 2009 г. обнаружили надпись, которая, как выяснилось при ее последующем изучении, оказалась выполненной скандинавскими рунами. В сентябре 2011 г. я осмотрела надпись и внесла коррективы в ее прорисовку, предварительно подготовленную Ю.А. Артамоновым и мной по фотографиям, выполненным Ю.А. Артамоновым и А.А. Гиппиусом.

Граффито находится в правой части мраморного подоконника окна, заложенного, видимо, еще в средневековье и впоследствии прорисованного техникой гризайль. Окно расположено в восточной стене северной галереи слева от арочного проема, выходящего в алтарную апсиду (рис. 1, 2). Подоконник испещрен средневековыми греческими и кириллическими граффити (так, недалеко от рунической, ок. 15 см ближе к краю подоконника, имеется надпись *κοσα* ψ). Здесь расположен самый обширный комплекс древнерусской эпиграфики собора, включающий свыше двадцати граффити, палеографически и лингвистически датируемых второй половиной XII — серединой XIII в.³, а также более поздние надписи на разных языках.

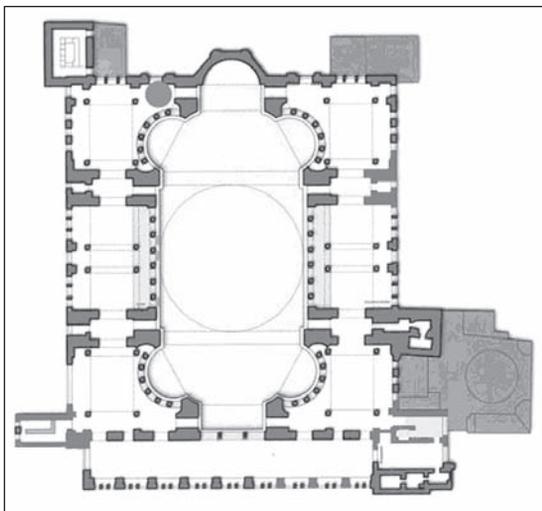


Рис. 1. План 2-го этажа собора св. Софии.

Кружком отмечено местонахождение подоконника с надписью.

³ Артамонов Ю.А., Гиппиус А.А. Древнерусские надписи Софии Константинопольской // Славянский альманах. 2011. М., 2012. С. 41–52.

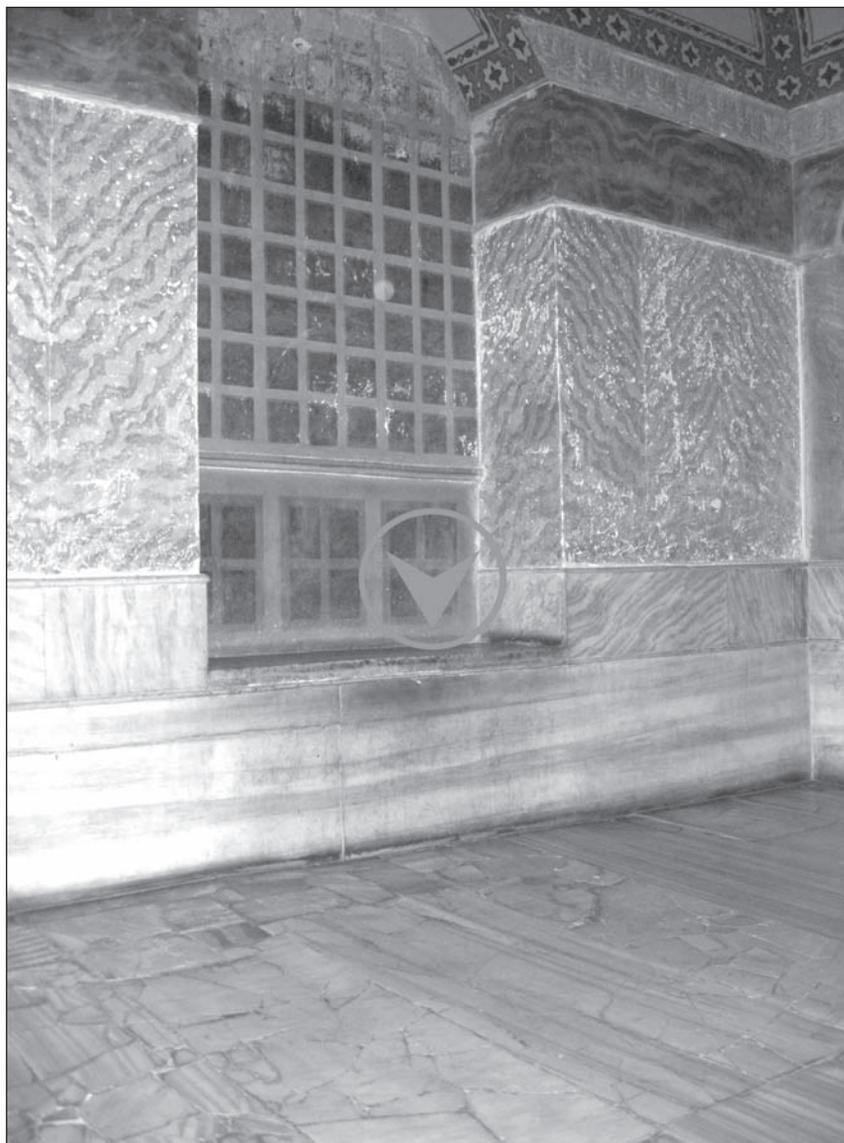


Рис. 2. Местоположение рунической надписи

Два участка надписи, в начале и в середине, сильно затерты, основная же часть сохранилась вполне удовлетворительно. Длина надписи 26,8 см, размер знаков от 3,0 до 4,8 см. См. рис. 3а, б.



Рис. 3а. Руническая надпись (фотография Ю.А. Артамонова и А.А. Гиппиуса)

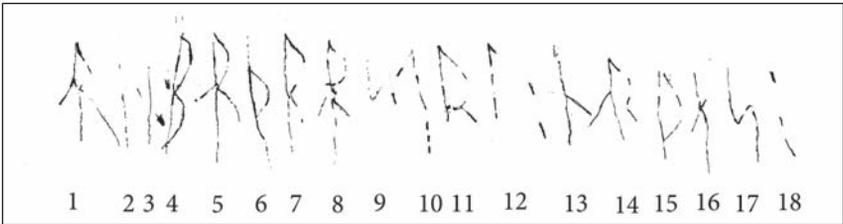


Рис. 3б. Прорись рунической надписи

Руна 1, так же как и руны 5, 8 и 14, представляет собой лигатуру $\bar{a}r$ с ветвью **a** слева. Во всех случаях начертание **r** однотипно: с характерным заостренным верхом, неширокой округлой петлей и прямой нижней ветвью. Руны 2 и 3 повреждены и более или менее ясно читаются два ствола. Никаких следов ветвей руны 2 не обнаруживается, и ее можно идентифицировать как руну **i**. У руны 3 слева и справа слабо просматриваются углубления, которые могли принадлежать косой ветви, образующей руну **n**. Руна 4 **b** читается вполне отчетливо; обе петли округлые, но не широкие. Руна 6 слабо видна в верхней части, но округлая неширокая петля в средней части позволяет уверенно идентифицировать ее с руной **þ**. Руна 7 **r** имеет ту же, характерную для лигатуры $\bar{a}r$ форму — с заостренной вершиной и неширокой округлой петлей. Участок между рунами $\bar{a}r$ (8) и **r** (11) практически не читается, и количество рун восстанавливается предположительно. Отчетливее всего виден ствол последней из этой группы рун, вероятно, с небольшим ответвлением слева от верха ствола, что соответствует руне **t**. Перед ней слабо просматривается нижняя часть одного ствола и сдвинутая влево вертикальная реза вверх. Поскольку в надписи знаки расположены примерно на равном расстоянии друг от друга, то на месте между $\bar{a}r$ (8) и **t** (10) могла бы поместиться одна широкая (**r**, **u**, или **s**) или две узкие (**a**, **t**, **l** и т.п.) руны. Учитывая взаимное расположение вертикальных

рез и слабо просматриваемую наклонную резу между ними, можно предположить, что на этом месте находилась руна *s*. Последующая часть надписи читается вполне уверенно, поскольку все знаки сохранились почти полностью. Несколько шире, чем у других, петля у руны 11 *r*, не полностью сохранилась петля руны 15 *þ*, затерта середина руны 18 *i*.

Таким образом, надпись читается

ā r i n b ā r þ r ř a s t r u n ā r þ a s i
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18

Arinbárðr reist rúnar þási

Аринбард вырезал эти руны

Мужское имя *Arinbárðr* не засвидетельствовано в источниках, однако обе его основы широко использовались в составе других двуосновных имен, распространенных как в шведских рунических надписях, так и в исландских сагах. Первая чрезвычайно продуктивная основа *Ar(i)n-* (варианты *Arn-*, *Erin-*, *Ærin-*, *Ærn-*) сопоставляется с др.-исл. *ǫrn* (< **arnuR*) «орел» или *arinn* «очаг»⁴. Встречается в качестве первой основы составных личных имен (*Arinbjörg*, *Arinbjörn*, *Aringeirr*, *Arinmundr*) и редко как одноосновное имя⁵. Вторая основа *-bárðr* (< личное имя **Baðu-fríðuR* «жаждущий битвы» > *Bað-røðr* > *Bárøðr* > *Bárðr*)⁶ образовывала одноосновное личное имя *Bárðr*, известное в шведских рунических надписях и особенно в западно-скандинавском ареале⁷, и использовалось в составе двуосновных имен в качестве второй основы: *Hag-bárðr*, *Hár-bárðr*, *Råd-bárðr* и др.⁸

Руны 8–10 предположительно образуют сочетание **ārst** или **řast**, которое можно рассматривать как прет. ед. ч. I л. *reist* от глагола *řista* «вырезать, процарапывать», одного из самых распространенных обозначений нанесения рунических знаков на мемориальных камнях и отдельных предметах⁹. Написание **a** для передачи корнево-

⁴ Peterson L. Nordiskt runnamnslexikon. 5te udg. Uppsala, 2007. S. 24; Janzén A. Personnamn. Stockholm; Oslo; København, 1947 (Nordisk kultur 7). S. 65.

⁵ Peterson L. Nordiskt runnamnslexikon. S. 25–26; Lind E.H. Norsk-isländska dopnamn och fingerade namn från medeltiden. Uppsala; Leipzig, 1911. H. 1. Sp. 32–33.

⁶ Janzén A. Personnamn. S. 67.

⁷ Peterson L. Nordiskt runnamnslexikon. S. 40; Lind E.H. Norsk-isländska dopnamn. Sp. 111–113.

⁸ Janzén A. Personnamn. S. 67; Lind E.H. Norsk-isländska dopnamn. Sp. 113.

⁹ Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. С. 16.

го *-ei-* в претерите глагола *rista* в рунических надписях не зафиксировано, обычно оно передается как диграф **ai**, реже как **i**¹⁰. Однако корневое *-ei-* может быть передано и как **a**: формы претерита ед. ч. 3 л. *reisti* (от глагола *reisa* «воздвигать, устанавливать») **rasti** (также **rasþi** и **rasi**), претерита мн. ч. 3 л. **rastu** засвидетельствовано неоднократно, при том, что наиболее частотны написания инф. **raisa**, прет. **raisti**, **raistu**; существительное *steinn* «камень» свыше 40 раз имеет написание **stan** при ок. 300 случаях формы **stain**¹¹. Наибольшее количество надписей с такой передачей корневого дифтонга *-ei-* происходит из Упланда, Сёдерманланда и Эстерьётланда, отражая, как предполагается, начавшийся процесс монофтонгизации дифтонгов в древнешведском языке¹².

Руны 11–14 — **runar**, вин. п. мн. ч. от *rún*, ж. р. «руна».

Руны 15–18 — **pasi**, вин. п. мн. ч. от указательного местоимения *sú*, ж.р. «та». Написание соответствует распространенной в шведских рунических надписях форме¹³.

Надпись выполнена человеком с устойчивыми навыками рунического письма, о чем говорят аккуратность выполнения граффито, ровность надписи, примерно одинаковое расстояние между отдельными знаками, но прежде всего, однотипность начертаний знаков: заостренный верх рун **r** и **ar**, удлиненные неширокие округлые петли рун **b**, **r**, **þ**.

Яркой особенностью надписи является передача всех без исключения сочетаний /ar/ и /ra/ лигатурой **ar**, что не встречается в надписях IX–XI вв. Во всех известных случаях использование лигатур сочетается в одной и той же надписи с обычным изображением этих же звуков диграфами: например, на камне из Челвестена одному случаю использования лигатуры **au** (**þau**) противостоят три отдельных написания сочетания **au**¹⁴. О свободном владении руническим письмом говорит и использование этой лигатуры для

¹⁰ Peterson L. Svenskt runordsregister. 2 uppl. Uppsala, 1994. S. 44. М. Челстрём указывает на возможность региональной дифференциации написаний (*Källström M. Runbruk i förändring: några tankar om vikingatidens skriftrationer // Kgl. Vitterhets och antikvitets akademien. Årsbok. 2010. S. 188*).

¹¹ Peterson L. Svenskt runordsregister. S. 45–48, 62–63.

¹² О восточноскандинавской монофтонгизации дифтонгов см.: Стеблин-Каменский М.И. История скандинавских языков. М.; Л., 1953. С. 131–132.

¹³ Peterson L. Svenskt runordsregister. S. 53.

¹⁴ Kälvesten, Ög 8: Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. № Б-III.9.4. См.: MacLeod M. Bind-Runes. An Investigation of Ligatures in Runic Epigraphy. Uppsala, 2002 (Runrön 15). S. 125.

обозначения как **ǣa** (1, 5, 14), так и **ǣr** (8). Своеобразие графики позволяет говорить о характерном и выработанном почерке писавшего.

Надпись не содержит датирующих признаков. Она выполнена полноветвистыми рунами, что особенно отчетливо проявляется в графике руны **s** (17), но также **a** (16) и **n** (3). Отсутствие правой ветви руны 10 **t** является, вероятно, результатом повреждения камня.

Лигатура **ǣr** встречается уже в старшерунических надписях и продолжает употребляться на протяжении всего периода существования рунической письменности. Вместе с тем, в IX–XI вв. лигатуры в надписях на стелах используются крайне редко¹⁵: М. МакЛеод насчитывает около 60 случаев в шведских надписях, преимущественно из Упланда, Сёдерманланда и Гестрикланда (из них 4 случая **ǣr**, три из которых — на стелах из Упланда), всего три — в датских и ни одной в норвежских¹⁶ (надо, однако, отметить весьма незначительное количество рунических стел эпохи викингов в Норвегии). Кроме того, она подчеркивает несистематичность употребления и варьирование лигатур и отдельных написаний одних и тех же сочетаний букв в одной надписи, а также отсутствие более одной лигатуры в надписи. Исключения составляют граффити на предметах, где может быть употреблено и несколько лигатур¹⁷ (так, на руническом стержне из Старой Ладogi имеется по меньшей мере три лигатуры разного состава)¹⁸. Использование лигатур, как и их репертуар резко возрастает с рубежа XI–XII вв., и они широко распространены в средневековых надписях и в Швеции, и в Норвегии¹⁹. Однако эта общая тенденция несколько не исключает возможности применения **ǣr** в более раннее время, и опираясь на степень распространения лигатур, никакие датировки невозможны.

Не является точным датирующим показателем проявляющаяся в надписи устойчивость мены руны **R** /*ǣ*/ на **r** /*r*/: в обоих случаях, где могло бы быть конечное **R**: **ǣrinbārþr** и **runār**, стоит **r**. Смещение обеих рун, фрикативного палатального **R** и дрожащего аппроксими-

¹⁵ Peterson L. Runorna som skriftsystem // Runmärkt. Från brev till klotter / Red. S. Benneth, J. Ferenius, H. Gustavson, M. Åhlén. Stockholm, 1994. S. 65. MacLeod M. Bind-Runes. S. 124.

¹⁶ MacLeod M. Bind-Runes. S. 125–127.

¹⁷ Ibid. S. 125 and note 12.

¹⁸ Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. № А-3.1. С. 204.

¹⁹ MacLeod M. Bind-Runes. S. 184–189.

манта /r/ (по определению П. Ларссона)²⁰ в результате депалатализации /ř/ проявляется уже в надписях IX в. регулярно — в Норвегии, изредка в Дании и Швеции (например, в надписи на Рёкском камне); в Швеции различие /ř/ и /r/ сохранялось дольше всего и лишь ко второй половине XI столетия употребление r во всех случаях становится нормой²¹.

Совокупность палеографических особенностей надписи, таким образом, не позволяет сколько-нибудь точно датировать надпись или определить возможный регион Скандинавии, откуда происходил Аринбард (или где он освоил навыки письма). Можно лишь предположить, что она выполнена не ранее XI в., возможно, во второй его половине или в XII столетии.

Новая надпись из собора св. Софии, как и другие опубликованные к настоящему времени, видимо, нанесена одним из скандинавских наемников в императорской гвардии или купцов, останавливавшихся в Константинополе, или паломников. Как и две другие, она оставлена на хорах второго этажа, носит сугубо светский характер и отмечает факт пребывания Аринбарда в соборе и Константинополе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Артамонов Ю.А., Гиппиус А.А.* Древнерусские надписи Софии Константинопольской // Славянский альманах. 2011. М., 2012. С. 41–52.
- Мельникова Е.А.* Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001.
- Стеблин-Каменский М.И.* История скандинавских языков. М.; Л., 1953.
- Janzén A.* Personnamn. Stockholm; Oslo; København, 1947 (Nordisk kultur 7).
- Knirk J.* Runer i Hagio Sofia i Istanbul // Nytt om runer. 1999. No. 14. S. 26–27.
- Källström M.* Runbruk i förändring: några tankar om vikingatidens skrifttraditioner // Kgl. Vitterhets och antikvitets akademien. Årsbok. 2010. S. 183–194.
- Larsson M.G.* Nyfunna runor i Hagia Sofia // Fornvännen. 1989. Årg. 84. S. 12–14.

²⁰ *Larsson P.* Yrrunan. Användning och ljudvärde i nordiska runinskrifter. Uppsala, 2002 (Runrön 17). S. 33.

²¹ Время смешения обоих звуков зависело также от их позиции: после гласных, дентальных и т.д. См.: *Стеблин-Каменский М.И.* История скандинавских языков. С. 123; ср.: *Schulte M.* Om å skrive språkhistorie «nedenfra»: Tanker om en ny norsk språkhistorie for tiden 700–1050 // Maal og Minne. 2008. B. 2. S. 175–176.

- Larsson P. Yrrunan. Användning och ljudvärde i nordiska runinskrifter. Uppsala, 2002 (Runrön 17).
- Lind E.H. Norsk-isländska dopnamn och fingerade namn från medeltiden. Uppsala; Leipzig, 1911. H. 1.
- MacLeod M. Bind-Runes. An Investigation of Ligatures in Runic Epigraphy. Uppsala, 2002 (Runrön 15).
- Peterson L. Nordiskt runnamnslexikon. 5te udg. Uppsala, 2007.
- Peterson L. Runorna som skriftsystem // Runmärkt. Från brev till klotter / Red. S. Benneth, J. Ferenius, H. Gustavson, M. Åhlén. Stockholm, 1994.
- Peterson L. Svenskt runordsregister. 2 uppl. Uppsala, 1994.
- Schulte M. Om å skrive språkhistorie «nedenfra»: Tanker om en ny norsk språkhistorie for tiden 700–1050 // Maal og Minne. 2008. B. 2. S. 167–188.
- Svärdström E. Runorna i Hagia Sofia // Fornvännen. 1970. Årg. 65. S. 247–249.

Elena Melnikova

NEWLY FOUND RUNIC INSCRIPTION FROM HAGIA SOPHIA IN ISTANBUL

While examining the walls of Hagia Sophia in Istanbul in search of Cyrillic inscriptions in 2009 Russian historians Jurij A. Artamonov and Alexej A. Gippius discovered an inscription that was later identified as made with Scandinavian runes. It is scratched on a sill of a window immured and painted over in grisaille technique. The window is located on the 2nd floor in the eastern wall of the northern gallery. The windowsill is covered with many Cyrillic (mostly of the second half of the twelfth to the mid-thirteenth century) and Greek graffiti. The inscription runs 26,8 cm long with the height of runes varying from 3,0 to 4,8 cm. Most of the runes are readable but for three runes in two places which reading is uncertain. The inscription reads **ārinbārþr fāst runār þāsi** *Arinbārðr reist rúnar þási* «Arinbard carved these runes».

The inscription is cut very accurately with approximately equal spaces between runes and specific paleographic characteristics: all runes **r** and **ār** have sharp tops, the loops of runes **b**, **þ**, and **r** are rounded but not wide. Arinbard seems to be experienced in writing runes and possessed a handwriting of his own. The peculiar features of the inscription are a multiple and stable usage of bind-rune **ār** whenever a combinations of a and r was needed (four times) and the absence of **R**-rune. Though neither peculiarities provide firm grounds for dating the inscription, it was produced most probably in the second half of the eleventh or in the twelfth century.

Key words: Scandinavian runic inscription, Hagia Sophia, Istanbul.

ПРЯДЬ О ГРЕНЛАНДЦАХ

(Перевод с древнеисландского языка, предисловие
и комментарий Е.А. Гуревич)

Впервые публикуется перевод на русский язык древнеисландской «Пряди о гренландцах», созданной, вероятно, в XIII в. и сохранившейся в единственной рукописи «Книга с Плоского Острова» (Flateyjarbók). Перевод снабжен историко-географическим комментарием.

Ключевые слова: древнеисландская литература, «Прядь о гренландцах», «Книга с Плоского Острова».

«Прядь о гренландцах» сохранилась в единственном списке в «Книге с Плоского Острова»¹, где она открывает последнюю часть собрания, составленную священником Магнусом сыном Торхалля в 1389–1394 гг. Пряди предпослано заглавие «Grænlandingaþáttur» — «Прядь о гренландцах», однако в кратком прологе к книге, в котором описывается ее содержание, Магнус называет этот рассказ иначе: «þaattr Einars Sokkasunar af Grænlandi» — «Прядь об Эйнаре сыне Сокки из Гренландии». Сразу же вслед за прядью в рукописи дан перечень епископов Гренландии, включающий в себя девять имен и возглавляемый Арнальдом, а также перечень церквей, расположенных в разных местностях страны. При том, что мы не располагаем какими-либо сведениями о происхождении «Пряди о гренландцах», высказывалось предположение, что она была создана в первой половине XIII в. по устным рассказам некоторых участников описанных в ней событий, а ее автором мог быть Снорри Стурлусон². Этот рассказ отличает внимание к подробностям ландшафта и топонимики Гренландии, сведения о которых скорее всего могли быть почерпнуты из свидетельств побывавших там исландцев³.

Перевод выполнен по изданию: Íslendinga sögur og þættir. B. I–III / Ritst. Bragi Halldórsson et al. Reykjavík, 1987. B. II. Bls. 1110–1119.

¹ Flateyjarbók. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger / Udg. af Guðbrandur Vigfússon, C. R. Unger. Christiania, 1860–1868. Bd. III. S. 443–454.

² См.: Eyrbyggja saga / Útg. Einar Ólafur Sveinsson, Matthías Þórðarson // ÍF. 1935. B. IV. Bls. XCIII f.

³ См.: *Gísli Sigurðsson*. Greenland in the Sagas of Icelanders: What Did the Writers Know — And How Did They Know It? // Висы дружбы: Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон / Под ред. Н. Ю. Гвоздецкой и др. М., 2011. С. 93–94.

Перевод

1.

Жил человек по имени Сокки сын Торира. Он жил на Крутом Склоне¹ в Гренландии. Человек он был уважаемый и у него было много друзей. Его сына звали Эйнар, это был человек многообещающий. Отец и сын имели большую власть в Гренландии и считались тамошними предводителями.

Как-то раз Сокки велел созвать тинг и объявил на нем, что не желает, чтобы страна дольше оставалась без епископа, и что он хочет, чтобы все ее жители приложили усилия к тому, чтобы учредить епископство. Все бонды с этим согласились.

Сокки попросил Эйнара, своего сына, отправиться ради этого в Норвегию, сказав, что никто лучше него не подходит для того, чтобы стать посланцем в этом деле. Тот отвечал, что пусть будет, как он хочет. Эйнар взял с собой в эту поездку много моржовой кости и шкур, с тем чтобы заручиться поддержкой хёвдингов.

Они прибыли в Норвегию.

В то время в Норвегии правил конунг Сигурд Крестоносец². Эйнар пришел повидаться с конунгом, получив к нему доступ с помощью подарков, и изложил свое дело и поручение. Он попросил конунга помочь ему получить то, чего он добивался для своей страны. Конунг сказал, что наверняка это пошло бы им во благо.

Затем конунг призвал к себе человека по имени Арнальд. Он был добрым клириком и годился в наставники. Конунг попросил его принять на себя это служение ради Господа и повинуюсь его мольбам, — «и я пошлю тебя с моими письмами и печатями в Данию, в Лунд, на встречу с Эцуром архиепископом»³.

Арнальд отвечал, что не хотел бы возлагать это на себя. Во-первых, потому, что он и сам-то мало для этого подходит, во-вторых же, оттого, что не хочет расставаться со своими друзьями и родичами, а в-третьих, из-за того, что ему пришлось бы тогда иметь дело с непокорным народом. Конунг сказал, что чем больше страданий он примет от людей, тем больше пользы будет ему самому.

Тот отвечал, что не станет настаивать на своем и отказывать конунгу в его просьбе:

— Однако раз уж мне суждено будет принять епископский сан, я хочу, чтобы Эйнар поклялся мне в том, что будет должным образом содержать и поддерживать епископство, а также те владения, которые были отданы Богу, и карать тех, кто посмеет на них посягнуть, и станет защитником всего, что принадлежит епископству.

Конунг сказал, чтобы тот так и сделал. Эйнар ответил, что согласен.

Потом будущий епископ отправился на встречу с архиепископом Эцуром, изложил ему свое поручение и передал послания от конунга. Архиепископ принял его радушно и они, как видно, хорошо узнали друг друга. И когда архиепископ убедился, что этот человек годится для того, чтобы принять высокий сан, он произвел Арнальда в епископы и отпустил его в добрый путь. Арнальд епископ явился к конунгу, и тот принял его как нельзя лучше.

Эйнар захватил с собой из Гренландии медведя и преподнес его Сигурду конунгу. В ответ он удостоился почета и уважения конунга.

После этого епископ с Эйнаром отправились в плавание на одном корабле. Другой корабль снарядили норвежец по имени Арнбьёрн, а с ним и другие люди с севера, которые также намеревались поехать в Гренландию.

Затем они вышли в открытое море, и им не слишком благоприятствовал попутный ветер. И вот епископ с Эйнаром прибыли в устье Лесного Озера под Островными Горами в Исландии. В то время в Одди жил Сэмунд Мудрый⁴. Он поехал на встречу с епископом и пригласил его к себе на зиму. Епископ поблагодарил его и ответил, что принимает приглашение. Эйнар остался зимовать под Островными Горами.

Рассказывают, что когда епископ, покинув корабль, ехал со своими людьми, они остановились отдохнуть на одном хуторе на Островах⁵ и сидели во дворе. Тут вышла старуха, в руках у нее был гребень для чесания шерсти.

Она подошла к одному человеку и сказала:

— А ну-ка, малый, сумеешь вставить мне зубец в гребень?

Тот взял у нее гребень, сказав, что сделает, достал из котомки молоток и починил гребень, так что старуха была очень довольна. Это был не кто иной, как епископ. Он был человек умелый. А рассказывается об этом случае потому, что он тогда проявил смирение.

Он провел зиму в Одди, и они с Сэмундом хорошо поладили. Об Арнбьёрне же и его спутниках не было никаких известий. Епископ и его люди решили, что тот, верно, уже успел добраться до Гренландии.

На следующее лето епископ с Эйнаром уехали из Исландии и прибыли в Гренландию, в Эйриков Фьорд. Люди встречали их радушно. Они и здесь не смогли ничего разузнать об Арнбьёрне, и им это показалось странным. Так прошло несколько лет. Тогда стали поговаривать, что те скорее всего погибли.

Епископ учредил свою резиденцию в Дворах⁶ и поселился там. Эйнар и его отец были ему главной опорой. Епископ и сам отличал их больше всех прочих жителей страны.

2.

Жил человек по имени Сигурд сын Няля, он был гренландец. Осенью он часто охотился и ловил рыбу в пустынных местах. Сигурд был опытным мореходом. Вместе их отправилось в путь пятнадцать человек.

Летом они подошли к леднику Белая Рубашка и обнаружили там оставленные кем-то очаги. Им удалось добыть всего лишь небольшой улов.

Сигурд сказал:

— Что вы предпочитаете: возвращаться назад или двигаться дальше? Лето на исходе, и улов совсем невелик.

Его спутники отвечали, что предпочитают повернуть назад. Они говорили, что опасно плавать в больших фьордах под ледником.

Сигурд сказал, что это правда, — «однако у меня такое предчувствие, что если мы доберемся туда, нас ждет куда больший улов».

Тогда они стали просить, чтобы он сам принял решение, и сказали, что давно уже привыкли полагаться на его прозорливость: им это всегда шло только на пользу. В ответ он сказал, что предпочел бы двигаться дальше, и так и было сделано.

На их корабле был один человек по имени Стейнтор. Он взял слово и сказал:

— Мне кое-что приснилось прошлой ночью, Сигурд, — говорит он, — и я хочу рассказать тебе свой сон. Когда мы зашли в тот большой фьорд, мне привиделось, будто я оказался зажат между скалами, и я закричал, моля о помощи.

Сигурд сказал, что его сон не больно хорош, — «так что ты бы лучше поостерегся лазать там по скалам. А то, не ровен час, застрянешь в какой-нибудь щели и не сможешь удержаться от того, чтобы подать голос».

Стейнтор был человек беспечный и необузданного нрава.

А когда они заходили во фьорд, Сигурд сказал:

— Мне это только показалось или это и в правду так? Как будто бы во фьорде стоит корабль.

Они подтвердили, что так и есть. Сигурд сказал, что вот уж новость так новость.

Затем они углубились во фьорд и увидели, что корабль стоит в устье реки и что он прикрыт сверху. Это было большое морское судно. Затем они сошли на берег и заметили неподалеку хижину и палатку.

Сигурд сказал, что первым делом им следует разбить палатку:

— Уже поздно, и я хочу, чтобы никто не шумел и все были осмотрительны.

Они так и поступили.

Утром они вышли и огляделись по сторонам. Прямо перед собой они увидели колоду, из которой торчал топор, а рядом лежал мертвец. Сигурд сказал, что человек этот колочил дрова и ослабел от истощения. Затем они подошли к хижине и обнаружили там другой труп. Сигурд сказал, что этот человек оставался на ногах, пока у него хватало сил, — «и, верно, эти двое были в услужении у тех, кто в хижине».

Рядом с этим человеком также лежал топор.

Тогда Сигурд сказал:

— Я считаю, что нужно взломать хижину и дать выйти наружу дурному духу и зловонию, что исходит от трупов, которые находятся внутри, и, судя по всему, лежат там уже давно. Вам всем следует остерегаться его, потому что он может причинять вред и быть небезопасным для жизни, хотя скорее всего эти люди не сделают нам ничего плохого.

Стейнтор сказал, что не к чему принимать бóльшие предосторожности, чем требуется, и вошел в дверь хижины, пока они ее взламывали. А когда он вышел, Сигурд взглянул на него и сказал:

— Человек этот сильно потрясен.

Тут Стейнтор закричал и бросился бежать, а его товарищи — за ним. Он упал в какую-то расселину в скале, откуда никто не смог его вызволить, и нашел там свою смерть. Сигурд сказал, что сон его оказался вещим.

После этого они взломали хижину и сделали все так, как говорил Сигурд, и это не причинило им никакого вреда. Они обнаружили в хижине трупы людей и множество добра.

Тогда Сигурд сказал:

— Сдается мне, что самым правильным будет, если вы разварите их тела в котлах, которые им принадлежали, так, чтобы плоть сошла с костей. Тогда их сподручнее будет перенести в церковь. Похоже, что тут побывал Арнбьёрн: я слышал, что у него был такой же красивый корабль, как тот, который стоит тут на берегу.

Это был корабль с крашеным штевнем — большое сокровище.

Днище торгового корабля было сильно повреждено, и Сигурд сказал, что, по его мнению, от него не может быть никакого проку. Тогда они вынули из корабля гвозди и сожгли его. Они увезли оттуда лодку, нагруженную всяким добром, буксир и корабль с крашеным штевнем.

Они возвратились в обитаемые места и встретились с епископом в Дворах. Сигурд рассказал ему об этих новостях, а также о том, что они нашли много добра.

— По моему разумению, — сказал он, — всего лучше будет пустить принадлежавшее им добро на захоронение их костей. И если мое мнение чего-то стоит, то я желал бы, чтобы так и поступили.

Епископ сказал, что предложение это хорошее и мудрое, и все с ним согласились.

Вместе с их телами там было найдено множество ценных вещей. Епископ сказал, что корабль с крашеным штевнем это большое сокровище. А Сигурд сказал, что всего правильнее будет, если он отойдет епископству ради их спасения. Прочее добро, в соответствии с законами Гренландии, поделили между собой те, кто его нашел.

Когда эти вести достигли Норвегии, об этом прослышал человек, по имени Эцур, он был сыном сестры Арнбьёрна <...> и на том корабле были и другие люди, которые потеряли своих родичей и ожидали получить денежную плату⁷.

Они приплыли в Эйриков Фьорд. Там к ним пришли местные жители, и они принялись с ними торговать. После этого они устроились на постой. Эцур кормчий отправился в Дворы к епископу и остался там на зиму.

В то время в Западном Поселении⁸ стоял другой торговый корабль. Его привел Кольбейн сын Торльота, он был норвежец. Третьим кораблем управлял человек по имени Хермунд сын Кодрана⁹, а также его брат Торгильс. У них на корабле было много народа.

3.

Зимой Эцур завел с епископом разговор о том, что рассчитывает получить кое-какое наследство после смерти Арнбьёрна, своего родича. Он попросил епископа отдать ему и тем, кто с ним прибыл, что им причитается. Епископ отвечал, что этим имуществом распорядились так, как и было положено поступать в подобных случаях по законам Гренландии, и что это не было его единоличным решением. Он сказал, что считает подобающим, чтобы эти деньги

пошли на спасение душ тех, кто их скопил, и были отданы церкви, где похоронены их кости. А еще он сказал, что недостойное это дело — претендовать теперь на это добро.

После этого Эцур не пожелал дольше оставаться с епископом в Дворах и уехал к своим товарищам, и они провели зиму все вместе.

Весной Эцур приготовился предъявить иск на гренландском тинге. Этот тинг собирался в Дворах. На него явились епископ с Эйнар-ом сыном Сокки, а с ними много народу. Пришел туда и Эцур со своей командой.

Когда собрался суд, вперед выступил Эйнар, с ним было множество людей. Он сказал, что, сдается ему, норвежцам было бы нелегко иметь дело с иноземцами, когда б такое случилось у них, в Норвегии.

— Мы желаем, чтобы действовали те законы, которые были установлены в этой стране, — сказал Эйнар.

А когда суд закончился, норвежцам не удалось выиграть тяжбу и они так и ушли отсюда ни с чем. Эцур был очень недоволен и считал, что вместо денег добился в этом деле одного лишь бесчестья. Он не придумал ничего лучшего, как отправиться туда, где стоял крашенный корабль, и вырубить из его кормы две доски по обе стороны киля. После этого он уехал в Западное Поселение и встретился там с Кольбейном и Кетилем сыном Кальва и рассказал им, как обстоят дела. Кольбейн сказал, что решение было принято несправедливое, но все же не одобрил того, что он совершил.

Кетиль сказал:

— Я бы хотел, чтобы ты послушался меня и перебрался сюда, к нам. Мне стало известно о стоворе между епископом и Эйнаром. Тебе нелегко будет противостоять замыслам епископа и удали Эйнара, а потому лучше нам держаться вместе.

Тот сказал, что скорее всего так и сделает.

Был там среди купцов и Ледяной Стейнгрим.

Затем Эцур поехал назад к Козлиной Горе¹⁰, где он стоял прежде.

4.

Епископ сильно разгневался, когда узнал о том, какой ущерб был причинен кораблю. Он призвал к себе Эйнара сына Сокки и сказал:

— Настало время сдержать ту клятву, которую ты принес, когда мы уезжали из Норвегии, — карать любого, кто посмеет посягнуть на епископство и его владения. Я требую, чтобы Эцур заплатился жизнью за то, что испортил нашу собственность и выказал нам свое пол-

ное презрение. Не стану скрывать: мне это вовсе не по нраву, и если ничего не будет предпринято, я объявлю тебя клятвопреступником.

Эйнар отвечает:

— Это был дурной поступок, господин. И все же, хотя он и причинил ущерб, кое-кто, возможно, скажет, что Эцур заслуживает снисхождения, принимая во внимание, что он весьма многого лишился. Ведь он и его люди видели ценные вещи, которые принадлежали их родичам, но не смогли их получить. И я, право же, не знаю, могу ли я обещать вам что-нибудь в этом деле.

Они расстались холодно, и у епископа был оскорбленный вид.

А когда люди съехались в Длинный Мыс¹¹ на церковный праздник и пир, на этом празднике присутствовали епископ с Эйнар. На службу явилось множество народу. Мессу служил сам епископ. Эцур также пришел туда. Он стоял с южной стороны, у церковной стены, и с ним завел разговор человек, которого звали Бранд сын Торда, он был домочадцем епископа.

Этот человек просил Эцура уступить епископу, — «и я ожидаю, — сказал он, — что тогда дела пойдут на лад, не то, что теперь».

Эцур отвечал, что не может оставить все как есть, когда с ним так дурно обошлись. И они продолжают об этом толковать.

Затем из церкви вышел епископ со своими людьми и направился к дому. Эйнар тоже пошел с ними. А когда они подошли к дверям, Эйнар отделился от свиты и повернул назад на церковный двор. Он взял секиру у одного человека, пришедшего на богослужение, и зашел за церковь с южной стороны. Там стоял Эцур, опираясь на свою секиру. Эйнар тотчас же нанес ему смертельный удар, а после пошел назад в дом. Там уже были накрыты столы. Эйнар уселся за стол напротив епископа, не произнося ни слова.

После этого в дом вошел Бранд сын Торда, подошел к епископу и сказал:

— Знаете ли вы новости, господин?

Епископ ответил, что ни о чем не слыхал, — «разве что ты хочешь нам что-то сказать».

Он отвечает:

— Один человек только что упал мертвым здесь, на дворе.

Епископ сказал:

— Что за человек, и чьих это рук дело?

Бранд сказал, что тут рядом тот, кто может об этом рассказать.

Епископ сказал:

— Так это ты, Эйнар, лишил жизни Эцура?

Тот отвечает:

— Ясное дело, это сделал я.

Епископ сказал:

— Такой поступок не может считаться хорошим, однако ему есть оправдание.

Бранд попросил, чтобы тело омыли и над ним отслужили службу. Епископ отвечал, что всему свое время. Все, кто там были, продолжали сидеть за столом, и трапеза тянулась довольно долго. Епископ не посылал людей прочесть молитвы над телом до тех пор, пока Эйнар сам не попросил его об этом и не сказал, что это подобает совершить со всем уважением.

Епископ ответил, что, на его взгляд, было бы правильнее не погребать Эцура у церкви, — «однако, раз уж ты просишь об этом, он будет похоронен здесь у этой церкви, где нет своего капеллана».

И он не стал посылать священников читать молитвы над телом до того, как его покрыли саваном.

Тогда Эйнар сказал:

— Отныне дело обстоит сквернее некуда, и в немалой степени из-за вашего в нем участия. В него оказались вовлечены очень заносчивые люди, и сдается мне, теперь между нами вспыхнет великая вражда.

Епископ отвечал, что он рассчитывает, что люди умерят свой пыл и достигнут достойного примирения в этом деле, если не станут прибегать к насилию.

5.

Весть эта разнеслась повсюду, и о ней узнали торговые люди.

Тогда Кетиль сын Кальва сказал:

— Я был недалек от истины, когда предположил, что это может стоить ему головы.

Одного человека звали Симун, он был родичем Эцура, это был человек рослый и сильный. Кетиль сказал, что, если Симун намерен вести себя так, как ему велит его естество, он, может статься, не забудет об убийстве своего родича Эцура.

Симун отвечал, что не нуждается в громких словах.

Кетиль велел снарядить корабль и послал людей к Кольбейну кормчему, чтобы те рассказали ему о том, что произошло, — «и передайте ему, что я намерен возбудить дело против Эйнара, поскольку мне известны законы Гренландии и я знаю, как следует поступать. Кроме того, у нас тут хватает народу, чтобы выдержать нападение».

Симун сказал, что хотел бы способствовать осуществлению планов Кетиля. Затем он отправился на встречу с Кольбейном, рассказал ему об убийстве и передал поручение от Кетиля. Он сказал, что люди из Западного Поселения должны прийти к ним на помощь и явиться на гренландский тинг. Кольбейн отвечал, что непременно придет, если ему ничто не помешает, а еще сказал, что не желает, чтобы гренландцам сошло с рук убийство их людей.

Кетиль сразу же принял дело Симуна¹² и отправился в путь с небольшим отрядом, а купцам велел как можно скорее следовать за ними, — «и захватите с собой товары».

Кольбейн уехал, как только получил это известие, и наказал своим товарищам также отправляться на тинг. Он сказал, что у них предостаточно народу, так что еще неизвестно, удастся ли гренландцам обойти их в этом деле. И вот Кольбейн с Кетилем встречаются и договариваются, как им быть. Оба они были достойнейшие люди. Затем они отправляются в путь, и хотя им не было попутного ветра, добираются до места. С ними было много народу, но все же меньше, чем они рассчитывали.

И вот люди съехались на тинг. Явился туда и Сокки сын Торира. Он был человек мудрый и к тому времени уже состарился. К нему часто обращались за помощью, когда требовалось разрешать тяжбы. Он пошел повидаться с Кольбейном и Кетилем и объявил им, что хотел бы уладить это дело полюбовно.

— Я хочу предложить рассудить вас, — говорит он. — И хотя меня и связывают большие обязательства с Эйнаром, моим сыном, я вынесу такое решение, которое я сам и другие мудрые люди сочтут наиболее справедливым.

Кетиль отвечал, что они намерены довести эту тяжбу до конца, но не исключил того, что они согласятся покончить дело миром, — «мы сильно раздражены, и у нас нет привычки идти на попятный».

Сокки сказал на это, что, на его взгляд, у них неравные силы, и они навряд ли смогут выстоять в бою, и что еще неизвестно, добьются ли они для себя более достойного решения, если его вынесет не он.

Торговые люди явились на суд, и Кетиль выдвинул обвинение против Эйнара.

Эйнар сказал:

— Если они добьются того, что решение будет вынесено не в нашу пользу, известие об этом разнесется повсюду, — и он пошел на суд и помешал судьям продолжить разбирательство дела.

Тогда Сокки сказал:

— Мое предложение остается в силе: я готов вынести решение и покончить дело миром.

Кетиль отвечал, что, по его мнению, это теперь невозможно, — «даже если ты предложишь возмещение, оно не сможет искупить незаконного поведения Эйнара в этом деле», — и на этом они расстаются.

Что же до торговых людей из Западного Поселения, то они оттого не прибыли на тинг, что, когда они снарядили два корабля, задул противный ветер.

В середине лета на Перешейке должно было состояться примирение. Туда явились торговые люди с запада и бросили якорь у одного мыса. Они собрались там все вместе и держали совет.

Кольбейн сказал, что если бы они и прежде были вместе, дело не дошло бы до примирения, — «и сдается мне, теперь нам всем следует отправиться на эту встречу с теми силами, какие у нас есть».

Они так и поступили, и укрылись в одной укромной бухте неподалеку от епископства.

Случилось так, что в епископстве принялись звонить к мессе как раз в то время, когда туда прибыл Эйнар сын Сокки. Когда торговые люди услышали это, они принялись возмущаться: не слишком ли много чести Эйнару, чтобы встречать его колокольным звоном, и что это, мол, стыд и срам. Они были очень этим раздосадованы.

Кольбейн сказал:

— Не стоит выходить из себя из-за этого, ведь может случиться так, что еще до наступления вечера этот колокольный звон станет погребальным.

Тут подходит Эйнар со своими людьми, и они усаживаются на склоне, а Сокки начинает предъявлять для оценки дорогие вещи, которые были предназначены для уплаты возмещения.

Кетиль сказал:

— Я желаю, чтобы оценщиками выступили мы с Хермундом сыном Кодрана.

Сокки согласился с этим.

Пока оценивали вещи, Симун, родич Эцура, то подходил, то отходил в сторону с оскорбленным видом. Затем выложили старинный панцирь, изготовленный из металлических пластин.

Тут Симун сказал:

— Позор предлагать подобное за такого человека, как Эцур! — и с этими словами отшвырнул панцирь прочь, на поле, а сам направился к тем, кто сидел на склоне.

Как только гренландцы увидели это, они вскочили на ноги и устремились вниз со склона навстречу Симуну. Сразу же вслед за тем Кольбейн отделился от своих спутников и пошел наверх. Он поравнялся с гренландцами, когда те спускались вниз, а потом обогнул их и зашел сзади. И как раз, когда он оказался позади Эйнара и нанес ему удар секирой между плеч, секира Эйнара опустилась на голову Симуна, так что каждый из них получил смертельную рану.

Падая, Эйнар сказал:

— Этого можно было ожидать.

Тут к Кольбейну подбежал Торд, названный брат Эйнара, собираясь нанести ему удар, но Кольбейн тотчас же развернулся и всадил острие секиры Торду в горло, так что тот умер на месте. Затем между ними завязался бой. Епископ сидел рядом с Эйнаром, и тот скончался у него на коленях. Одного человека звали Стейнгрим. Он призвал их прекратить сражаться и бросился между ними, а с ним еще несколько человек. Однако и те, и другие пришли в такое неистовство, что Стейнгрим в этой стычке был пронзен мечом. Эйнар умер наверху на пригорке у землянки гренландцев.

Люди были сильно изранены. Кольбейн и его спутники возвратились к себе на корабль с тремя убитыми из числа своих людей и направились через Эйнаров Фьорд к Стоянке Скьяльга¹³. Там стояли торговые корабли, и люди были заняты их погрузкой.

Кольбейн сказал, что они устроили кое-какую заваруху, — «и я надеюсь, у гренландцев теперь меньше оснований радоваться».

Кетиль сказал:

— Ты был прав, Кольбейн, — сказал он, — когда говорил, что, быть может, мы еще услышим погребальный звон до того, как удем отсюда. Сдается мне, что Эйнара уже перенесли в церковь.

Кольбейн отвечал, что приложил к этому руку.

Кетиль сказал:

— Надо ожидать, что гренландцы попытаются напасть на нас. Я считаю, что людям следует перенести на корабли столько грузов, сколько они успеют, и все должны провести ночь на кораблях.

Они так и сделали.

Сокки очень горевал из-за того, что произошло. Он обратился к людям за помощью и просил поддержать его в этой распре.

6.

Одного человека звали Халль. Он жил у Солнечных Гор. Человек он был умный и рачительный хозяин. Он был сторонником Сокки и прибыл со своими людьми позже всех.

Он сказал Сокки:

— Не думаю, что твой замысел — напасть на них, подойдя к их торговым кораблям на небольших ладьях, — принесет нам удачу, учитывая предосторожности, которые они наверняка уже успели принять. Кроме того, я не знаю, можно ли положиться на твое войско. Все, кто похрабрее, покажут себя с наилучшей стороны, но остальные, скорее всего, будут стараться держаться подале, и из-за этого те, кто сражаются в первых рядах, скоро выбьются из сил, и тогда мы окажемся в еще более трудном положении, чем теперь. А потому, сдается мне, коли люди и впрямь собираются идти в бой, будет лучше, если перед тем, как напасть на них, каждый принесет клятву, что готов либо пасть, либо одержать победу.

От этих слов Халля у них сильно поубавилось решимости.

Сокки сказал:

— И все же мы не можем расстаться с ними, так и не разрешив этого дела.

Халль отвечал, что готов попытаться примирить их, и крикнул торговым людям:

— Вы дадите мне возможность беспрепятственно пройти к вам? — сказал он.

Кольбейн и Кетиль отвечают, что он может прийти. Затем он встречается с ними и говорит, что после того, как произошли такие значительные события, необходимо наконец уладить эту тяжбу. Те сказали в ответ, что готовы поступить так, как пожелают остальные, и прибавили, что вина за эту несправедливость лежит на жителях страны, — «однако теперь, поскольку мы видим с твоей стороны такое миролюбие, мы, пожалуй, согласимся на то, чтобы ты рассудил нас».

Он отвечал, что будет судить так и вынесет такое решение, какое он сам сочтет наиболее справедливым, понравится оно обеим сторонам или нет. Затем об этом было объявлено Сокки. Тот также сказал, что согласится с решением, которое вынесет Халль. Было условлено, что торговые люди должны будут все ночи напролет снаряжать свои корабли. Говорили, что Сокки только того и нужно, чтобы они поскорее убралась.

— Однако если они затянут со своими приготовлениями и станут испытывать мое терпение, то им нечего рассчитывать на возмещение, если их поймают, — сказал он.

На этом они расстались, и была назначена встреча, на которой должно было состояться примирение.

Кетиль сказал:

— Наши приготовления продвигаются медленно, а припасы почти совсем истощились, так что мой совет — попытаться раздобыть пропитания. Я знаю, где живет человек, у которого вдоволь еды, и я предлагаю отправиться к нему.

Они согласились с этим.

И вот как-то раз ночью они покидают корабли и сходят на берег. Их было три десятка человек, все при оружии. Они подходят ко двору, но он, как оказывается, опустел. Человека, который там жил, звали Торарин.

Кетиль сказал:

— Что ж, мой план не удался, — после чего они уходят со двора и направляются вниз к кораблям. Их путь лежал через заросли кустарника.

Тут Кетиль сказал:

— Меня клонит в сон, — говорит он. — Я должен поспать.

Они сказали, что это не самая разумная мысль, но он тем не менее улегся и заснул, а они уселись рядом.

Немного погодя он просыпается и говорит:

— Мне много всего приснилось. Что если нам выдернуть куст, который был у меня под головой?

Они выдернули куст и нашли под ним ход в большое подземелье.

Кетиль сказал:

— Первым делом надо выяснить, что за припасы там припрятаны.

Они обнаружили там шестьдесят туш, дюжину мер¹⁴ масла и много вяленой рыбы.

— Хорошо, — сказал Кетиль, — что я не обманул ваших ожиданий.

Они возвращаются к кораблям с этой добычей.

Подходит день, на который была назначена мирная встреча, и на нее являются обе стороны — торговые люди и жители страны.

Халль сказал:

— Вот как я вас рассудил: я желаю, чтобы убийства Эцура и Эйнара были приравнены одно к другому, но из-за разницы между

ними¹⁵ норвежцы должны быть объявлены вне закона, так что им нельзя будет предоставлять ни провизии, ни крова в этой стране. Также должны быть приравнены одно к другому убийства Стейнгрима бонда и Симуна, норвежца Крака и гренландца Торфинна, норвежца Вигхвата и гренландца Бьёрна, Торира и Торда. Теперь остался невозмещенным один человек из наших, которого зовут Торарин, и это человек неимущий. За него должно быть уплачено возмещение.

Сокки сказал, что ему и другим гренландцам трудно согласиться с таким решением. Халль отвечал, что считает, что вынесенное им решение тем не менее должно оставаться в силе. На том они и разошлись.

Затем пришел лед и покрыл все фьорды, и гренландцы подумали, что теперь им представится возможность схватить их, если только те не успели еще уехать, как им было назначено. Однако к исходу месяца весь лед унесло прочь, и торговые люди смогли покинуть Гренландию. Больше они не встречались.

Они прибыли в Норвегию. Кольбейн привез из Гренландии белого медведя¹⁶. Он отправился с этим зверем к конунгу Харальду Гилли¹⁷ и преподнес ему его, а еще он рассказал конунгу, как плохо с ними обошлись гренландцы, и поносил их на чем свет стоит. Однако позднее конунг узнал об этом другое. Тогда он решил, что Кольбейн сказал неправду, и не дал ему награду за зверя.

Затем Кольбейн убежал и примкнул к Сигурду Слембидьякону. Он напал на конунга Харальда Гилли в его покоях и нанес ему удар¹⁸. Как-то раз позднее, когда они были у берегов Дании, их корабль несся на всех парусах, а Кольбейн сидел в лодке, шедшей на буксире. Тут поднялся такой сильный ветер, что буксир сорвало и Кольбейн утонул¹⁹.

Хермунд же и его спутники воротились в Исландию в свои родовые владения.

И здесь заканчивается этот рассказ.

КОММЕНТАРИЙ:

¹ *на Крутом Склоне* — в Восточном Поселении (ныне район Юлианехоба) в Эйриковом Фьорде; по сообщению «Саги о гренландцах», Крутой Склон был местом, где по прибытии в Гренландию поселился Эйрик Рыжий.

- ² *Сигурд Крестоносец* — норвежский конунг (1103–1130).
- ³ *с Эцуром архиепископом* — Ассер, первый архиепископ Скандинавии (1104–1137), чья резиденция находилась в Лунде, в Дании (ныне в Швеции).
- ⁴ *Сэмунд Мудрый* — сын Сигфуса (1056–1133), исландский священник и историк. *Одди* — хутор в южной части Исландии, в Средние века бывший одним из главных центров учености в стране; позднее в Одди воспитывался Снорри Стурлусон.
- ⁵ *на Островах* — местность в долине Кривой Реки.
- ⁶ *резиденцию в Дворах* — епископство было учреждено в Дворах (Garðar), усадьбе в Восточном Поселении, в 1124 г.; в 1126 г. в нее прибыл Арнальд, первый епископ Гренландии. Согласно «Саге о гренландцах», ранее в Дворах жила дочь Эйрика Рыжего, Фрейдис; в этой саге упомянуто, что там «теперь живет епископ» (гл. 2).
- ⁷ Лакуна в рукописи.
- ⁸ *в Западном Поселении* — ныне район Готхоба; местность, занятая выходцами из Исландии вслед за Восточным Поселением после открытия Гренландии Эйриком Рыжим в 985 или 986 г.
- ⁹ *Хермунд сын Кодрана* — согласно «Саге о людях из Лососьей Долины» (гл. 78), Хермунд (ум. 1197 г.) был родовитым исландцем: он приходился внуком Хердис, дочери Болли и Тордис, и, стало быть, правнуком Снорри Годи; женой Хермунда была Ульвейд, дочь епископа Рунольва, а один из его сыновей, Кетиль, стал аббатом в Хельгафелле.
- ¹⁰ *к Козлиной Горе* — это название не известно из других источников.
- ¹¹ *Длинный Мыс* — этот двор также упоминается в гренландском эпизоде «Саги о названных братьях» (гл. 21, 24).
- ¹² *принял дело Симуна* — т. е. взялся вчинить иск от его имени, поскольку Симун приходился родичем убитому.
- ¹³ *Эйнаров Фьорд к Стоянке Скьяльга* — Эйнаров Фьорд — фьорд в Восточном Поселении, расположенный к юго-востоку от Эйрикового Фьорда; назван по имени одного из первопоселенцев, прибывших с Эйриком Рыжим. В глубине Эйнарова Фьорда находилась усадьба Дворы. Стоянка Скьяльга больше нигде не упоминается.
- ¹⁴ *мер* — мера (букв. «вес») равнялась 80 фунтам (ок. 40 кг).
- ¹⁵ *из-за разницы между ними* — имеется в виду разница в общественном положении: очевидно, Халль исходит из того, что в Гренландии Эйнар пользовался большим уважением и влиянием, чем Эцур в Норвегии.
- ¹⁶ *привез из Гренландии белого медведя* — белый медведь считался большим сокровищем; см. «Прядь об Аудуне с Западных Фьордов».
- ¹⁷ *Харальду Гилли* — норвежский конунг (1130–1136), сын Магнуса Голоногого и брат Сигурда Крестоносца.
- ¹⁸ *к Сигурду Слембидьякону... напал на конунга Харальда Гилли в его покоях и нанес ему удар* — Сигурд Слембидьякон был претендентом

на норвежский престол, конунг был убит во время этого нападения. В «Круге Земном» («Сага о Магнусе Слепом и Харальде Гилли», гл. 16) сказано, что первым конунгу нанес удар Ивар сын Кольбейна, имя же Кольбейна сына Торльота в связи с убийством Харальда не упоминается.

- ¹⁹ *буксир сорвало и Кольбейн утонул* — «Сага о сыновьях Харальда Гилли» (гл. 6) также сообщает о гибели Кольбейна: «Сигурд Слембидьякон поплыл затем на юг в Данию, и тут погиб один человек с его корабля — Кольбейн сын Торльота из Батальда. Он был в лодке, привязанной к кораблю, а они плыли быстро...» (*Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980. С. 518).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Eyrbyggja saga* / Útg. Einar Ólafur Sveinsson, Matthías Þórðarson // ÍF. Reykjavík, 1935. B. IV.
- Flateyjarbók. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger* / Udg. af Guðbrandur Vigfússon, C. R. Unger. Christiania, 1860–1868. Bd. III.
- Gísli Sigurðsson*. Greenland in the Sagas of Icelanders: What Did the Writers Know — And How Did They Know It? // Висы дружбы. Сборник статей в честь Т.Н. Джаксон / Под ред. Н. Ю. Гвоздецкой, И.Г. Коноваловой, Е.А. Мельниковой, А.В. Подосинова. М., 2011. С. 83–100.
- Grænlandingaþáttur — Íslendinga sögur og þættir*. B. I–III / Ritst. Bragi Halldórsson et al. Reykjavík, 1987. B. II. Bls. 1110–1119.

THE TALE OF THE GREENLANDERS

(Translation from Old Icelandic, foreword and commentary by Elena Gurevich)

It is for the first time that «The Tale of the Greenlanders» (*Grænlingaþáttur*) is translated from Old Icelandic into Russian. The tale is likely to have been created in the 13th century. It has been preserved only in «*Flateyjarbók*», the famous Icelandic manuscript written in 1389–1394. The translation is supplied with a geographical and historical commentary.

Key words: Old Norse-Icelandic literature, *Grænlingaþáttur*, *Flateyjarbók*.

ЖИТИЕ СВЯТОГО ЭСКИЛЯ*

(Перевод с латинского, предисловие и комментарии
В.В. Рыбакова)

Впервые на русском языке публикуется памятник ранней шведской агиографии, посвященный мученику эпохи христианизации. В предисловии и примечаниях исследуется рукописная традиция жития, его историческая достоверность и степень зависимости от различных литературных образцов, начиная с книг Ветхого Завета и заканчивая доминиканской агиографией XIII столетия.

Ключевые слова: христианизация, мученик, почитание святых, Скандинавия, история церкви

«Житие святого Эскиля» дошло до нас в единственной редакции. Полный его текст представлен в т.н. «Codex Laurentii Odonis» («Рукопись Лауренса Отгосона»), шведском легендарии (сборнике житий, или, скорее, сборнике оффициев), относящемся к последним десятилетиям XIV в.¹ Рукопись известна современной науке с 1855 г. Она хранилась в Дрездене, в земельной библиотеке Саксонии, под шифром А 182. «Codex Laurentii Odonis» погиб в 1945 г. при бомбежке, однако его фотокопия имеется в Королевской библиотеке в Стокгольме. Еще одним источником полного текста является рукописный «Стренгнесский бревиарий», созданный ок. 1380 г. (С 416 в Упсальской университетской библиотеке)². Также имеется маленький рукописный фрагмент XIV столетия из Королевской библиотеки в Стокгольме (А 103 b XIII)³. При этом сокращенные версии «Жития святого Эскиля» содержатся во всех дошедших шведских бревиариях (рукописных и печатных). Как и в случае с большинством шведских житий, удовлетворительного критического издания «Жития святого Эскиля» не существует. Совершенно

* Работа выполнена в рамках проекта № 11-01-00155а, поддержанного РГНФ.

¹ Лауренс Отгосон, по имени которого названа рукопись (так как он являлся одним из ее владельцев, а возможно, и одним из писцов), — был каноником в Линчепинге. Он впервые упоминается в документе от 1366 г., а скончался в 1417 г. Описание рукописи см.: Schmid T. Den helige Sigfrid. Lund, 1931. S. 170–174.

² Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung. Uppsala, 1992. Bd. 5. S. 81–82. См. также цитируемую там литературу. Ср., кроме того, редакцию печатного бревиария: Breviarium Strengnesense. Stockholm, 1495.

³ О фрагментах см.: Medieval Book Fragments in Sweden. An international seminar in Stockholm 13–16 November 2003 / Ed. J. Brunius. Stockholm, 2005.

непригоден для использования текст неизвестного происхождения, напечатанный в «Acta Sanctorum»⁴. Впоследствии памятник опубликован по названным рукописям (за основу принят текст «Стренгнесского бревиария»)⁵ в первой половине XIX в. в серии «Scriptores rerum Suecicarum», вместе с официем Эскилю из печатного «Скарского бревиария»⁶ и шведским пересказом жития, относящимся ко времени уже после Реформации и напечатанным впервые в конце XVII в.⁷ По этому изданию и сделан настоящий перевод (на русском языке впервые): *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* / Ed. (post E.M. Fant) E.G. Geijer, J.H. Schröder. Upsaliae, 1828. Т. II. Sectio prior. P. 389–395. Официй из «Скарского бревиария» находится на стр. 395–396, шведский пересказ на стр. 397–399, далее, на стр. 399–402, следует стихотворный официй, составленный знаменитым поэтом — епископом Скары святым Брюньольвом Альготссоном (не позднее 1248–1317)⁸.

Если исключить предисловие к изданию «Жития святого Эскиля» и отрывочные сведения в трудах общего характера (по истории Швеции и истории шведской церкви), к памятнику и описанным в нем событиям обращались всего три исследователя — Суне Линдквист, Тони Шмид и Трюгтве Лунден. Первый из них, будучи археологом, в своей диссертации интересовался житием как дополнительным источником к проблеме так называемых «Эскильстунских домовин» (*Eskilstunakistor*) — понятие, введенное им после открытия в 1913 г.

⁴ *Vita sancti Eschili* // *Acta Sanctorum* / Ed. J. Henschenius. Antverpiae, 1698. Т. II. Iunii. P. 598–600. Надо отметить, что Э.Г. Гейер и Й.Х. Шрёдер (редакторы второго тома «*Scriptores rerum Suecicarum*») воспринимали издание Ж. Хеншена всерьез, как одну из рукописей, и давали по нему различия, указав, правда, что текст (заимствованный, по словам самого издателя, «из шведской рукописи» (?) — ex *Manuscripto Suecico*) мало отличается от редакции «Стренгнесского бревиария». Т. Шмид считает, что в «*Acta Sanctorum*» воспроизведен текст «Стренгнесской редакции» (*Schmid T. Eskil, Botvid och David. Tre svenska helgon* // *Scandia*. Stockholm, 1931. Bd. 4. S. 103–104, anm. 9).

⁵ «*Codex Laurentii Odonis*» был известен издателям по списку, сделанному шведским ученым Клавдием Эрнльельмом еще в XVII в.

⁶ *Breviarium Scarense*. Norimberge, 1498.

⁷ Эта версия замечательна тем, что в ней приведена легенда о возникновении источника святого Эскиля, бывшего недалеко от Стренгнеса и почитаемого до сих пор. Согласно легенде, вода исторглась из земли, в то время как мимо проносили тело мученика. Эскиль с XIII в. считался патроном Стренгнесской епархии. Подробнее см.: *Schmid T. Strängnäs stifts kalendarium under medeltiden* // *Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen*. Uppsala; Stockholm, 1932. Årg. 19. S. 81–106.

⁸ См. о нем: *Brynnolf Algotsson — scenen, mannen, rollen* / Red. K.-E. Tysk. Skara, 1995; *Biskopen och törntaggen* / Red. J. Hagberg. Skara, 2004.

первого такого монумента и до сих пор употребляемое для обозначения каменных саркофагов эпохи христианизации, украшенных орнаментами различных рунических стилей⁹. Т. Шмид так или иначе пишет об Эскиле в разных своих работах, но непосредственно рассматривает житие, реальную биографию и историю почитания святого лишь в одной статье, которая и остается донныне наиболее ценным исследованием по теме¹⁰. Наконец, Т. Лунден, теолог, интерес которого более клерикальный и патриотический, нежели научный, посвятил Эскилю отдельный раздел в каждом из трех изданий своей книги о шведских святых¹¹. В настоящем предисловии и в примечаниях к переводу я по преимуществу использую результаты Т. Шмид и полемизирую именно с ней (ее суждения об Эскиле высказаны на приведенных в примеч. 10 страницах ее статьи). Дело в том, что два других автора не проводили собственного исследования текста.

В своем «Житии Кнута Святого» английский монах Эльнот (соотечественник Эскиля), писавший в датском Оденсе между 1104 и 1125 гг., сообщает: «Поэтому (вследствие преследования христиан свеями и ётами во времена несчастий. — *В.Р.*) доброй памяти епископ Эскиллин, приехавший из славнейшей страны англов и возвещавший там (в Швеции. — *В.Р.*) Евангелие веры диким и неукротимым язычникам, за свидетельство истины, яростию и безумием варваров был лишен преходящей жизни и, при ликовании ангелов, взошел на небеса, чтобы жить вечно»¹². Это единственное достоверное историческое свидетельство о жизни и судьбе святого Эскиля, к тому же относящееся ко времени, отстоящему от его смерти на 30–50 лет (если считать, что языческое восстание в Свеаланде пришлось на 70-е гг. XI столетия, а по ряду причин это наиболее вероятно, см. ниже). Все прочие сведения об Эскиле гораздо более позднего происхождения.

⁹ *Lindqvist S.* Den helige Eskils biskopspöme: några arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organisation inom mellersta Sverige. Stockholm, 1915. См. прежде всего: S. 3–12.

¹⁰ *Schmid T.* Eskil, Botvid och David. S. 102–107.

¹¹ Я пользуюсь последним изданием книги Т. Лундена: *Lundén T.* Sveriges missionärer, helgon och kyrkogrundare: en bok om Sveriges kristnande. Storuman, 1983. Раздел об Эскиле: S. 234–246.

¹² *Vitae sanctorum Danorum / Cur. M.Cl. Gertz.* København, 1908–1912. P. 82: Unde pie memorie Eskillinus episcopus ex nobilissimo Anglorum orbe deueniens ibique euangelium fidei feris et indomitibus gentibus denunciatis, pro ueritatis testimonio barbarorum feritate et uesania transitorio sequestratus seculo angelis colletantibus superna adiut uicturus perpetuo.

В послании папы Григория IX приору госпитальеров в Дании римский понтифик подтверждает права монастыря иоаннитов в Туне на церковь «святого мученика и епископа» Эскиля, при этом ссылаясь на прежнее утверждение этого владения епископом Стренгнеса Вильгельмом (1171–1190), упсальским архиепископом Стефаном (1164–1185), королем Кнудом Эрикссоном (1167–1196) и ярлом Биргером Броса (1174–1202)¹³. Монастырь был основан в 1180-е гг. и, судя по посланию, культ Эскиля тогда уже существовал, а освященная в его честь церковь принадлежала этому монастырю¹⁴. Однако я не пошел бы за этими указаниями так далеко, как это делает Шмид, считающая, что послание Григория IX свидетельствует о признании Эскиля святым и в Риме¹⁵. Эскиль не был никогда официально канонизирован, а подобных булл издавалось множество, и контроль за тем, кто именно назван в них патроном некоторой церкви, едва ли был очень строг. Почитание святого в конце XII в. подтверждается и тем, что его имя присутствует и отмечено красным в древнейшем шведском месяцеслове из Валлентуны¹⁶. 6 октября отмечалось перенесение мощей, широко известное, видимо, со второй половины XIII в., но произошедшее, очевидно, еще ранее (между 1185 и 1231 гг.), возможно, в связи с основанием того монастыря госпитальеров, о котором шла речь выше.

В конце XIII в. главное место почитания святого уже именуется не Туна, а Эскильстуна¹⁷. Областной закон Сёдерманланда (1325–

¹³ *Diplomatarium suecanum. Svenskt Diplomatarium* / Utg. J.G. Liljegren. Stockholm, 1829. Bd. I. Åren 817–1285. N:o 1–902. N. 839. S. 694: Gregorius Episcopus, servus servorum dei, dilectis filiis Priori & fratribus Hospitalis Jerosolimitani in Dacia salutem & Apostolicam benedictionem... dilecti in Domino filii, vestris justis postulationibus grato concurrentes assensu, Ecclesiam beati Eskilli Martyris & pontificis de Tunæ, quam bonæ memoriæ W. Strengnensis Episcopus, loci dioecesanus capituli sui accedente consensu, pia videlicet liberalitate concessit, & piæ recordationis S. Upsalensis Archiepiscopus Metropolitanus eorum, de assensu carissimi in Christo filii nostri K. Regis illustris, Nobilis viri B. Ducis Sveciæ, qui jus patronatus in eadem Ecclesia dicitur habere, suis litteris confirmavit, cum agris, pascuis, silvis, piscationibus & aliis pertinentiis suis, nec non ea quæ ab eodem ducem in locis quæ dicuntur Aby & Arby proponitis vos adeptos, sicut ea omnia juste & pacifice possidetis, & in litteris inde confectis plenius dicitur contineri, vobis & per vos hospitali vestro confirmamus, & præsentis Scripti patrocinio communimus.

¹⁴ *Lindqvist S.* Den helige Eskils biskopsdöme. S. 4–5.

¹⁵ *Schmid T.* Eskil, Botvid och David. S. 103.

¹⁶ *Kalendarium Vallentunense* / Utg. O. Janse. Stockholm, 1907. См. также: *Liber Ecclesie Vallentunensis* / Utg. T. Schmid. Stockholm, 1945; *Schmid T.* Eskil, Botvid och David. S. 102–103, анн. 4, 5.

¹⁷ То есть «Эскилева Туна». *Schmid T.* Eskil, Botvid och David. S. 103, анн. 3. Подобное переименование имело смысл, так как топонимов «Туна» на карте средневековой Швеции множество.

1327 г.) предписывает повышенные штрафы за убийство в Эскильстуне в день святого Эскиля¹⁸. В XIV в. память о святом зафиксирована в разных церквях на территории Швеции, распространяются фрагменты его мощей¹⁹, статуи и изображения²⁰.

В обеих древнейших рукописях (они, напомним, относятся к концу XIV в.) прозаический текст жития сопровождается стихотворным текстом, написанным святым Брюньольвом (см. выше, примеч. 8), из чего иногда делают вывод о его авторстве и прозаического жития (тогда время составления — около 1300 г.)²¹. Кто бы ни был автором дошедшей редакции, ясно, что она возникла не ранее 1268 г., когда был основан доминиканский монастырь, который, по сведениям жития, стоит на месте, где святого побили камнями: «он был отведен на гору возле долины, где ныне стоит монастырь доминиканцев»²². Можно также предположить, что связь между местом избияния, известным впоследствии как «Мункебаккен», и монастырем была намеренно создана *ad majorem gloriam* братьев²³. Т. Шмид увязывает время составления «Жития святого Эскиля» со временем составления «Жития святого Сигфрида», так как Сигфрид упомянут в предисловии, а кроме того, Эскиль «был торжественно рукоположен святым Сигфридом». Однако ее датировка «Жития святого Сигфрида» (1280-е гг.) по многим причинам не может быть принята²⁴, что снимает этот аргумент. Таким образом, время написания доступного нам текста «Жития святого Эскиля» — между 1268 и примерно 1300 гг.

Структура самого текста примечательна в нескольких отношениях. Если исходить из того, что житие является переработкой некоей устной традиции, восходящей ко временам мученичества Эскиля,

¹⁸ Södermannalagen // Samling af Sweriges gamla lagar. Corpus iuris Sueo-Gotorum antiqui / Utg. H.S. Collin, C.J. Schlyter. Stockholm, 1838. Bd. 4. Kyrkobalker. 21. S. 45.

¹⁹ Scriptores rerum Suecicarum medii aevi / Ed. (post E.M. Fant) E.G. Geijer, J.H. Schröder. Upsalae, 1828. T. II. Sectio prior. P. 390–391; Schmid T. Eskil, Botvid och David. S. 103, anm. 5, 6, 7.

²⁰ Lundén T. Sveriges missionärer. S. 246.

²¹ Ibid. S. 235–236.

²² О дате основания см.: Schmid T. Eskil, Botvid och David. S. 106, anm. 4.

²³ Ср.: Ibid. S. 107; Lundén T. Sveriges missionärer. S. 237–238. Шмид и Лунден говорят об этом с осторожностью, тогда как мне это представляется весьма вероятным: место погребения было уже занято госпитальерами, так что получить патронат над местом мученичества оставалось для доминиканского монастыря единственным средством привлечь паломников.

²⁴ См. мои доводы в: Швеция и шведы в средневековых источниках / Отв. ред. А.Д. Щеглов. М., 2007. С. 137.

засвидетельствованного Эльнотом, то от этой устной традиции, судя по всему, должно было остаться крайне мало. Если же исходить из того, что все сведения жития — легендарные, тогда оно интересно лишь как литургический памятник конца XIII в. Первые два абзаца, составляющие предисловие и отсутствующие в большинстве печатных брeвиариев (там, напомним, — сокращенные версии текста), явно поздние и носят ученый характер. Эскиль ставится в ряд с апостолами Швеции, почитавшимися в XIII в., святым Ансгарием и святым Сигфридом, что приобретает для автора символическое значение. Эскиль не мог быть современником Сигфрида²⁵, а сам обычай как-то связывать местного святого (в данном случае «апостола Сёдерманланда») с другим, более известным, широко распространен, в Швеции же особенно.

Все дальнейшее повествование имеет две главные черты: оно очень короткое (возможно, это сокращенная специально для официальной версии недошедшего текста) и оно до чрезмерности насыщено библейскими цитатами, что лишь отчасти прояснено издателями Э.Г. Гейером и Й.Х. Шрёдером, равно как и Т. Шмид, пишущей об этом словно бы вскользь и небрежно²⁶. Автор жития в процессе работы явно держал перед собой «Книгу премудрости Иисуса сына Сирахова», причем открытую на 6–11 стихах 50 главы, откуда происходят сразу четыре цитаты (примеч. 16, 22, 24, 50 к тексту жития). Его весьма вдохновляли и другие ветхозаветные и новозаветные образы, так что, если убрать библейские сравнения и прямые цитаты, текст сильно сократится. Для столь короткого текста слишком велико и число общих мест. Сюда относятся такие мотивы, как проявление святости уже с детства, любовь Эскиля к Священному Писанию, следование святого библейским образцам, совершенствование с годами (подобно Христу), смена привычных условий жизни ради миссионерства («покинул родителей и все, что удерживало его на родине»), содействие короля, епископское учительство, обращение множества язычников, которые уничтожают капища и строят церкви (это имеет много ветхозаветных параллелей), происки дьявола против святого, образ т.н. *armatura Dei* («облачившись в броню праведности, обороняемый щитом веры и вооружившись мечом Духа, т.е. словом Божиим»), отмечено Т. Шмид), чудо с громом и дождем (ср.

²⁵ Подробнее о Сигфриде см.: Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. М., 2008. С. 87–102.

²⁶ Schmid T. Eskil, Botvid och David. S. 105–106.

аналогичное в «Житии святого Ансгария»), камень, окрасившийся кровью святого и сохраняемый в память о нем (камни — частый атрибут шведских святых, Элин из Шёвде, например, ассоциировалась с камнями, в которые превратились куски хлеба, что она несла), чудеса при погребении, а именно отяжелевшее тело и откровение преследователю (отмечено Т. Шмид).

Наконец, следует сказать о содержательном ядре той устной исторической традиции, которую, видимо, все же сохранило «Житие святого Эскиля». Прежде всего, трудно поставить под сомнение само существование епископа Эскиля, о котором повествует житие, и о его мученической кончине от язычников. Указание Эльнота в «Житии Кнута Святого», что Эскиль являлся епископом и был убит шведами, существование культа Эскиля в Эскильстуне и источника его имени под Стренгнесом подтверждают реальный, а не легендарный характер персонажа. Упоминаемый в житии король Инге известен по ряду других источников и обычно именуется Инге Старый, или Инге Стенкильссон (правил между 1075 и 1110 гг.), недавно обнаружены и фрагменты его скелета при раскопках в монастыре Врета²⁷. Восстание язычников против христианского короля Инге под предводительством Блотсвена довольно подробно описано в списке шведских королей, приложенном к исландской «Саге о Хервёр», правда, достоверность самого списка, дошедшего всего в одной рукописи XVII в., ничем не подтверждается²⁸. Впрочем, о Блотсвене упоминает Снорри Стурлусон: «В то время в Шведской Державе многие еще были язычниками, а многие — плохими христианами, ибо некоторые из конунгов там отступились от христианства и приносили жертвоприношения, как, например, Свейн Язычник (Blótsveinn) или позднее Эйрик Урожай»²⁹. Если Блотсвен — реальный персонаж, тем не менее маловероятно, чтобы он «разрешил... пить кровь животных, возливаемую истуканам», как сказано в житии. Это народная этимология, производящая первый корень в имени от слова «кровь» (совр. шв. *blod*), а не от древнего «совершать жертвоприношение» (др.-исл. *blóta*) (факт отмечен очень давно). Имя Спобод (др.-исл. *spá-* — корень со значением «колдовство» и *boð-* — корень со значением «вещать») своей вну-

²⁷ Fokus Vreta kloster: 17 nya rön om Sveriges äldsta kloster / Red. G. Tagesson, E. Regner, B. Alinder och L. Ladell. Stockholm, 2010. S. 111–136.

²⁸ Hverfarar saga ok Heiðreks konungs / Red. Jón Helgason. København, 1924. См. также примеч. 28 к тексту жития.

²⁹ Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 493. Гл. XXIV.

тренней формой указывает на легендарный характер его носителя или просто на буквальный перевод латинского *hariolus* («чародей»), коим и называется в тексте этот Спобод.

Таким образом, можно заключить, что историческое зерно, содержащееся в устной традиции о святом Эскиле — епископе в Рекарне (см. примеч. 30 к тексту жития), принявшем мученическую смерть от язычников, уже внутри нее самой обросло легендарными деталями (возможно, связь между сюжетами об Эскиле и Блотсвене также возникла спустя десятилетия после их смерти), а под пером ученого клирика конца XIII столетия, создававшего литургический текст, оказалось расцвечено библейскими образами и общими местами, свойственными современной автору агиографии (например, «Житию Петра Мученика», см. примеч. 51 к тексту жития).

Перевод

Лоза Господа Саваофа — это святая церковь, которую Он вывел из Египта¹ и насадил десницею Своей². Она уже широко пустила ветви свои по миру³, когда Швеция, страна северная, коснела еще в тисках безверия, оставалась невозделанной и порождала лишь шипы да терния. Ведь, подобно тому как некогда апостолам Святой Дух воспретил проповедовать слово Божье в Асии⁴, так же божественное провидение не дозволило учителям быть в сей стране, покуда не предузнало, что некоторым там суждено спастись, — да не была бы отдана святыня псам⁵ и да не были бы противники веры наказаны чрезмерно⁶. В конце же концов, когда пришло время помиловать⁷, около восьмьсот сорок пятого года от воплощения Господня⁸, по милосердию Божию, император Людовик послал туда святого Ангария, бременского епископа⁹, — и добрый сеятель, сея слово Божье, превратил терновую заросль в виноградню. Затем же, когда враг рода человеческого посеял плевелы¹⁰, виноградник сей обратился в заброшенный сад и вместо возделанных лоз произрастил дикие, — ибо после изгнания епископа Симона, присланного им святым Ангарием, и после гибели его (Симона. — *В.Р.*) племянника народ возвратился к язычеству¹¹.

И вот, когда луч правды совсем уже склонился к закату, словно бы около одиннадцатого часа Домохозяин¹² и Спаситель мира, желая возродить к жизни свой виноградник, уже засыхавший и как бы лишенный влаги спасительных наставлений, повелел тучам своим, т. е. проповедникам, дабы излили над ним дождь. Для этого Он в неизреченной Своей милости послал к ним святого Сигфрида,

словно бы перенесенного с небес. Оставив высокую должность архиепископа, бедняком и странником отправился Сигфрид к неверовавшим, чтобы проповедовать им Христово Евангелие¹³. И даровал Он ему в странствии неразлучного спутника, замечательного учителя, святого Эскиля, происходившего из Британии. Он был его (Сигфрида. — *B.P.*) капелланом и родственником¹⁴. Сии мужи, словно два ветра теплые и влагоносные, по воле небес прилетевшие в области Швеции, орошали иссохшие сердца неверующих потоками неземной премудрости, — и начали там снова разрастаться ожившие побеги добродетелей¹⁵.

Мы же порешили смиренной рукою предать письму кое-что о блаженных деяниях святого Эскиля. Сей святой Эскиль от начального своего детского возраста разросся, «как маслина с плодами и как возвышающийся до облаков кипарис»¹⁶. Презрев соблазны мира сего, он посвятил всего себя любви к Господу; наставленный словами Священного Писания, он жадно вбирал в себя его текущие медом потоки, из которых впоследствии многим наполнил и подал кубки спасения. Когда он достиг зрелого возраста, то, вдохновленный Господом, пожелал сравниться в подвижничестве с блаженным Авраамом, которому было сказано: «выйди из земли твоей и из родства твоего, и пойди в землю, которую покажу тебе, и распложу тебя, и произведу от тебя великий народ»¹⁷. Вот тогда-то, покинув родителей и все, что удерживало его на родине, он отправился из Британии, откуда происходил, в королевство Швецию, будучи уверен, что чем далее он отойдет от родной земли во имя Божье, тем более приблизится к небесам. И с годами возрастали в нем благодать и праведность вместе с возрастом¹⁸, и вершил он все по образцу, который был ему явлен в виде горы, т. е. в святом Сигфриде, образе добродетелей, святейшей жизни коего он стремился быть подражателем.

И поскольку он был благоуханием Христовым¹⁹, слава о нем, о его святости донеслась до слуха короля Инге, который в то время обладал королевским скипетром в королевстве Швеция. Воистину желало того божественное провидение, чтобы свеча, горящая столь ярко, была поставлена на подсвечник церкви и дарила свет многим²⁰, — и со всеобщего согласия он был избран в епископы Швеции, которая называется Норданског²¹, и был торжественно рукоположен святым Сигфридом. А после того как он принял сан и взошел на епископский престол, он, «как утренняя звезда среди облаков»²², лучом примера доброго и святого учительства восставил

на путь Царствия Небесного многих утративших стези и блуждавших в пустыне, где нет путей²³, — а не по путям. Народ почитал в нем Христа, блистающего на вершине горы, подобно свету солнца сияющего²⁴. Внимая его чудной проповеди, многие верующие возгорелись ревностью о вере и принялись строить церкви святым, а святилища и капища низвергать, роци же, в которых неверовавшие прежде усердно творили нечестивые жертвоприношения, вырубать. Посему истинно можно вспомнить такое пророчество: «эта опустелая земля сделалась, как сад Едемский²⁵, вместо святилищ и капищ имея уже храм Бога живаго²⁶».

Исконный враг рода человеческого, видя это и ненавидя, ведь ото дня ко дню поклонение ему терпело убыток, а церковь с умножением верующих торжествовала, стал замышлять, как бы погубить жизнь пастыря, дабы овцы его стада рассеялись и стали бы доступны укусам волков преисподней. И вот, сей супостат, чье дуновение заставляет пламя вздыматься над углями, воспламенил злокозненных людей, желавших двинуться вспять, к сатане, жестокой ненавистью против защитника веры, короля Инге. Те, видя, что под его властью им не будет дозволено недозволенное, собрали войско и, победив короля в битве, изгнали его из королевства. После этого, наподобие Израильтян, которые, чтобы не быть под властью Ровоама, где был храм и почитание истинного Бога, воцарили над собой Иеровоама, по чьему слову они сделались идолопоклонниками и приносили жертвы тельцам²⁷, — так вот и они, прогнав христианского государя, избрали идолопоклонника, поставив над собой королем некоего Свена, нечестивого и недостойного королевского звания, прозывавшегося Блотсвен, и называемого так по заслугам, ибо он разрешил им пить кровь животных, возливаемую истуканам, и есть жертвенное мясо²⁸.

Итак, после сих дел — как Филистимляне, пленившие Самсона, вошли в святилище и принесли жертвы Дагону, богу своему²⁹, — таким же вот образом, восторжествовав над поборником веры, а именно над королем Инге, множество неверных вместе со своим королем собралось в Стренгнесе, месте идолопоклонства, чтобы, закалав быков и баранов, принести жертвы своим богам. И они устроили там великий пир, в честь короля и ко славе богов, и ели тук от жертв богам, и пили вино от возлияний, возглашая здравицу новому королю. В это время епископ находился в церкви Форс³⁰. Услыхав о подобных делах, отважный зилот, — словно второй Илия, который в свое время не устрасился царя³¹, — облачившись в броню

праведности, обороняемый щитом веры и вооружившись мечом Духа, т. е. словом Божиим³², вместе со своими клириками и немногими другими людьми отправился к идолопоклонникам. Итак, он бестрепетно встал среди них и в своей проповеди начал порицать их за то, что они позабыли о своем Господе и Создателе и принесли жертвы бесам, а не Богу. А они, словно ехидны, заткнули уши свои, чтобы не слышать слова Божьего, и встретили его слова бранью. Муж Господень, видя это, возвел очи и воздел руки к небу, и попросил Бога, чтобы Он явил какое-нибудь свидетельство в подтверждение его слов, благодаря которому каменные сердца неверующих познали бы, что Он один есть истинный Бог.

Лишь только он произнес свою мольбу, тот же час повторяется вновь древнее знамение, данное по молитве Самуила против Филистимлян³³, ибо Господь возгремел сильным громом, и снизошли град, снег и дождь, и разрушили жертвенники поклонявшихся, и смыли приношения их, на епископа же не пало ни одной капли дождя. Узрев сие, сыны Вааловы преисполнились яростью и напали на него. Один из них, чародей, по имени Спобод, метнул ему в голову камень, другой же разбил ему череп секирой. Тогда-то камень, на котором он стоял, оросился святой кровью, вытекавшей из ран, и она, говорят, видна на нем до сих пор, словно бы неуничтожимый знак, подобно тому как грех Иуды написан железным резцом, алмазным острием — в память о проклятом преступлении³⁴. Между тем некие знатные люди подхватили святого мученика, падавшего полумертвым на землю, и отнесли к королю, а чтобы не говорить, что он пострадал без причины, сказали, что он, дабы навредить королю и богам, волшебной силой поднял такое вот возмущение воздуха. Тот же час — подобно тому как Иоас приказал о праведном священнике Захарии³⁵ — нечестивый король присудил его к смертной казни, и он был отведен на гору возле долины, где ныне стоит монастырь доминиканцев. Подобно тому как иудеи поступили с Иеремией³⁶ и со Стефаном³⁷, из-за ревности их о вере и любви к истине, его забросали камнями; он завершил свою земную жизнь и счастливо начал вечную — на небесах.

И подобно тому как из разбитого Гедеоном кувшина явился заключающийся в нем светильник³⁸, так из разбитого алавастрового сосуда³⁹ его святейшего тела возблагоухал аромат чудес. Ибо многие люди, терзаемые разными немочами, были исцелены заслугами его и молитвами, как то ясно из святых его чудес⁴⁰. Словно бы времена Ахава, когда были убиты пророки Господа⁴¹ и правило идо-

лопоклонство⁴², Бог оставил семь⁴³ тысяч мужей, колени которых не преклонялись пред Ваалом⁴⁴, — так и тогда многие истинно верующие не сочувствовали богопротивным делам нечестивцев, дабы не простерли рук своих к беззаконию⁴⁵. Они понесли тело мученика, чтобы похоронить его в церкви Форс⁴⁶. И когда они пришли к селению, которое называется Эскильстуна⁴⁷, небо закрыла туча такая темная, что они не могли идти дальше, и столь тяжелым сделалось его тело, что они никоим образом не могли его сдвинуть. Той же ночью тому, кто первым бросил в него камень⁴⁸, было откровение, что в этом месте будет построена церковь в честь мученика. Так и стало. Там же было погребено тело, дабы возблестали чудеса его, а в овчарне стада Господня сделались из волков овцы, из преследователей церкви — охранители. Он — наш Самсон, который при смерти погубил более, чем при жизни⁴⁹. По заслугам называли мы его святым мучеником — того, кто удостоился иметь часть в страстях Христовых. Ибо он принял мученичество в весеннее время и во время страстей Христовых, за правду Божью. Поэтому и подобало, чтобы «цвет роз в весенние дни»⁵⁰, окрасившийся кровью мученичества, был перенесен в цветник небесный⁵¹. Через заслуги его и молитвы чудные да дарует нам благодать в сей жизни и славу в будущей Иисус Христос, Господь наш, который благословен во веки веков. Аминь.

КОММЕНТАРИЙ

¹ Здесь своего рода игра слов. Лат. *ecclesia*, греч. *ἐκκλησία* в церковном лексиконе обозначает «церковь», но в общеязыковом обиходе соответствует понятиям «общество», «народ». Это слово употребляется в Ветхом Завете (в том числе в Вульгате) для обозначения избранного народа, что и позволяет автору, вероятно, вслед за какими-то другими агиографическими образцами, произвести отождествление «церковь-народ», и сказать, что Господь «вывел *ecclesia* (то есть избранный народ) из Египта», тогда как понятие «церковь» в христианском смысле слова возникает, разумеется, только в Новом Завете.

² Этот зачин, как уже отметила Т. Шмид, основан на 79 псалме (9–17): «Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю. Горы покрылись тенью ее, и ветви ее как кедры Божи; она пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки. Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути? Лесной вепрь подрывает ее, и полевой зверь объедает ее. Боже сил! обратись

же, призри с неба, и воззри, и посети виноград сей; охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе. Он пожежен огнем, обесечен; от прещения лица Твоего погибнут».

³ Сравнение церкви с виноградником — это общее место, однако в данном житии упоминание о ветвях или, точнее, побегах (*palmites*), навечно среди прочего Ин 15:1–6, где Христос обращается к апостолам, называя себя лозой, а их — ветвями на лозе. Так как всякий миссионер — это новый апостол, то соответствующее место как нельзя актуальнее в житии миссионера.

⁴ Деян 16:6. «Пройдя через Фригию и Галатийскую страну, они не были допущены Духом Святым проповедывать слово в Асии».

⁵ Мф 7:6. «Не давайте святыни псам».

⁶ То есть не готовых к принятию веры язычников, которые лишь растерзали бы проповедников, а не обратились в веру, Господу пришлось бы наказывать слишком сурово, вопреки милосердию.

⁷ Пс 101:14. «Ты восстанешь, умилосердишься над Сионом, ибо время помиловать его, — ибо пришло время».

⁸ Точная дата первого путешествия Ангария в Швецию неизвестна. Приехал он в Бирку либо в 829, либо в 830 г., а вернулся оттуда либо в 830, либо в 831 г.

⁹ Бременским епископом Ангарий стал не ранее 847/848 г., во время первой своей поездки в Швецию он был монахом Корвея. См.: Швеция и шведы. С. 48–54. При этом 845 г. как дата визита Ангария в Швецию неоднократно упоминается в шведской средневековой письменной традиции. См.: *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* / Ed. (post E. M. Fant) E. G. Geijer, J. H. Schröder. Upsaliae, 1828. Т. II. Sectio prior. P. 391. N. a.

¹⁰ Мф 13:25.

¹¹ Швеция и шведы. С. 39.

¹² Мф 20:1–16.

¹³ Этот фрагмент основан на «Житии святого Сигфрида», см.: Швеция и шведы. С. 129–156.

¹⁴ В «Житии святого Сигфрида» ничего подобного не сообщается, нет этого места и в некоторых сокращенных версиях «Жития святого Эскиля» из печатных бревиариев.

¹⁵ Здесь заканчивается предисловие к житию и начинается основной текст (см. выше, предисловие к переводу).

¹⁶ Сир 50:11.

¹⁷ Быт 12:1–2; Быт 28:3; Быт 48:4; Деян 7:3.

¹⁸ Ср.: Лк 2:52 «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков».

¹⁹ 2 Кор 2:15.

²⁰ Как справедливо указывает Т. Шмид, это библейский образ: Мф 5:15–16 «И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они

видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного»; Мк 4:21 «Для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечнике?»; Лк 11:33 «Никто, зажегши свечу, не ставит ее в сокровенном месте, ни под сосудом, но на подсвечнике, чтобы входящие видели свет».

²¹ Территория шведского государства образовалась в результате объединения двух больших племенных областей — свеев и ётов. Эти племенные области были разделены полосой труднопроходимых лесов, и сейчас известных под исконными именами Тиведен (Tiveden) и Кольморден (Kolmården). Свейские земли нередко называются в средние века Норданског (Norþanskog — «к северу от леса»), а ётские — Судранског (Suþranskog — «к югу от леса»). Автору жития, видимо, неизвестно, какие епископские города существовали в Свеаланде в эпоху святого Эскиля (предположительно, 1070-е гг.), а это, скорее всего, были Сигтуна, Вестерос, Стренгнес, упоминаемый в житии как центр языческого культа. Вместе с тем в это время, очевидно, еще не утратил своего значения институт миссийных епископов, т. е. епископов без кафедр, каковым и мог являться Эскиль. Гипотеза Т. Лундена (*Lundén T. Sveriges missionärer. S. 241*) о том, что первоначально епископским центром был Форс, затем Эскильстуна, а между 1120-ми и 1164 г. это епископство было присоединено к Стренгнесскому, слишком умозрительна и основана на устаревшем толковании «флорентийского списка» (см.: *Nyberg T. Adam av Bremen och Florenslistan // Scandia. Stockholm, 1991. Bd. 57. S. 153–189*).

²² Сир 50:6.

²³ Пс 106:40.

²⁴ Сир 50:7.

²⁵ Иез. 36:35.

²⁶ 2 Кор 6:16.

²⁷ 3 Цар 12.

²⁸ О самом персонаже и его прозвище см. предисловие. Главным источником сведений о Блотсвене является список шведских конунгов, приложенный к «Саге о Хервёр». Л. Вейбулль датировал этот список тем же временем, что и саму сагу, а именно второй половиной XIII в., см: *Weibull L. Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000 // Idem. Nordisk historia. Forskningar och undersökningar. Stockholm, 1948. Bd. 1. S. 345–348; Idem. Historisk-kritisk metod och nordisk medeltidsforskning // Ibidem. S. 448–450*.

²⁹ Суд. 16:23.

³⁰ Церковь в городе Туна, который, собственно, и возник в результате объединения торговых местечек Форс и Туна, лежавших на разных берегах реки. С XIII столетия и по сей день город именуется Эскильстуна, т. е. Эскилева Туна, в честь просиявшего там святителя. Город являлся центром процветавшей и рано христианизированной исторической области Рекарне.

- ³¹ 3 Цар 18.
- ³² Еф 6:11–17 «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней дьявольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной. Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолев, устоять. Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым можете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие».
- ³³ 1 Цар 7:10.
- ³⁴ Иер 17:1.
- ³⁵ 2 Пар 24:21 «И сговорились против него, и побили его камнями, по приказанию царя [Иоаса], на дворе дома Господня».
- ³⁶ Согласно преданию, израильтяне побили Иеремию камнями в Египте, в Библии о его смерти ничего не сказано.
- ³⁷ Деян 6:5–7:60.
- ³⁸ Суд 7:16–20. Ср. также новозаветную параллель к этому образу, примеч. 20 к тексту жития.
- ³⁹ Мк 14:3 «И когда был Он в Вифании, в доме Симона прокаженного, и возлежал, — пришла женщина с алавастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного и, разбив сосуд, возлила Ему на голову». Ср.: Мф 26:7; Лк 7:37.
- ⁴⁰ Это место, видимо, следует воспринимать в качестве отсылки к «Чудесам святого Эскиля», о которых более ничего неизвестно (см.: *Scriptores rerum Suecicarum*. P. 394. N. y.).
- ⁴¹ 3 Цар 18:4.
- ⁴² 3 Цар 16–19.
- ⁴³ Так в «Codex Laurentii Odonis», в «Стренгнесском breviарии» и, соответственно, в издании — шесть, что явная ошибка.
- ⁴⁴ 3 Цар 19:18; Рим 11:4.
- ⁴⁵ Пс 124:3.
- ⁴⁶ Рукописный фрагмент из Королевской библиотеки в Стокгольме добавляет здесь: «поскольку не было тогда другой церкви, только эта одна». Возможно, он отражает другую редакцию, настроенную в пользу церкви в Форсе, а не в Туне, см. примеч. 47 к тексту жития.
- ⁴⁷ Высказывались предположения, что церкви в Туне и Форсе обе претендовали на мощи мученика и существующая версия жития утверждает преимущество церкви в Туне, см. примеч. 21 к тексту жития.
- ⁴⁸ Ин 8:7 «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень». Здесь яркий пример истолкования используемой цитаты без связи с ее первоначальным смыслом в Писании, что очень характерно для средневековья. Видение, которое является знаменем благого (основания церкви), дается убийце мученика (то есть нераскаянному злодею), а он, в свою

очередь, уподобляется чрезмерно ревностному иудею, осуждаемому Христом, который в известном эпизоде ставит прощение выше Закона и изобличает лицемерие фарисеев. В результате получается сложная цепочка образов: грешник, который не бросил камень, так как был укурен Христом, — грешник, который бросил камень в мученика, — и именно ему даровано видение о том, что в честь убитого им мученика будет построена церковь.

⁴⁹ Суд 16:30. Выше с Самсоном сравнивается король Инге. Автор жития делает оригинальное сопоставление. Если Самсон «погубил» многих своей смертью, то Эскиль «спас» ею многих — таким образом, сопоставляются как подобные противоположные действия. Общим же для них является то, что и то, и другое — победы Господа. Ср. образ, разбираемый в примеч. 48 к тексту жития.

⁵⁰ Сир 50:8.

⁵¹ Образ розы и розария, как верно отмечает Т. Шмид, происходит из доминиканской традиции, вероятно, даже конкретно из жития веронского святого Петра Мученика, который как раз, в отличие от Эскиля, чей день памяти приходится на июнь, принял мученичество в апреле (1252 г.), т. е. ближе к «весеннему времени и страстям Христовым» (*Schmid T. Eskil, Botvid och David. S. 106*).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. М., 2008.

Спорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.

Швеция и шведы в средневековых источниках / Отв. ред. А.Д. Щеглов. М., 2007.

Biskopen och törntaggen / Red. J. Hagberg. Skara, 2004.

Breviarium Scarense. Norimberge, 1498.

Breviarium Strengnesense. Stockholm, 1495.

Brynolf Algotsson — scenen, mannen, rollen / Red. К.-Е. Tysk. Skara, 1995.

Diplomatarium suecanum. Svenskt Diplomatarium / Utg. J.G. Liljegren. Stockholm, 1829. Bd. I. Åren 817–1285. N:o 1–902.

Fokus Vreta kloster: 17 nya rön om Sveriges äldsta kloster / Red. G. Tagesson, E. Regner, B. Alinder och L. Ladell. Stockholm, 2010.

Hervarar saga ok Heiðreks konungs / Red. Jón Helgason. København, 1924.

Kalendarium Vallentunense / Utg. O. Janse. Stockholm, 1907.

Liber Ecclesiae Vallentunensis / Utg. T. Schmid. Stockholm, 1945.

Lindqvist S. Den helige Eskils biskopsdöme: några arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organisation inom mellersta Sverige. Stockholm, 1915.

- Lundén T.* Sveriges missionärer, helgon och kyrkogrundare: en bok om Sveriges kristnande. Storuman, 1983.
- Medieval Book Fragments in Sweden. An international seminar in Stockholm 13–16 November 2003 / Ed. J. Brunius. Stockholm, 2005.
- Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung. Uppsala, 1992. Bd. 5.
- Nyberg T.* Adam av Bremen och Florenslistan // Scandia. Stockholm, 1991. Bd. 57.
- Schmid T.* Den helige Sigfrid. Lund, 1931.
- Schmid T.* Eskil, Botvid och David. Tre svenska helgon // Scandia. Stockholm, 1931. Bd. 4.
- Schmid T.* Strängnäs stifts kalendarium under medeltiden // Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen. Årg. 19. Uppsala; Stockholm, 1932.
- Scriptores rerum Suecicarum medii aevi / Ed. (post E.M. Fant) E.G. Geijer, J.H. Schröder. Upsaliae, 1828. T. II. Sectio prior.
- Södermannalagen // Samling af Sweriges gamla lagar. Corpus iuris Sueo-Gotorum antiqui / Utg. H.S. Collin, C.J. Schlyter. Stockholm, 1838. Bd. 4.
- Vita sancti Eschili // Acta Sanctorum / Ed. J. Henschenius. Antverpiae, 1698. T. II. Iunii. P. 598–600.
- Vitae sanctorum Danorum / Cur. M.Cl. Gertz. København, 1908–1912.
- Weibull L.* Historisk-kritisk metod och nordisk medeltidsforskning // *Idem.* Nordisk historia. Forskningar och undersökningar. Bd. 1. Stockholm, 1948.
- Weibull L.* Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000 // *Idem.* Nordisk historia. Forskningar och undersökningar. Bd. 1. Stockholm, 1948.

LIFE OF SAINT ESKIL

(Translation from Latin, foreword and commentary by Vladimir Rybakov)

It is for the first time, that a Russian translation of the early literary monument of Swedish agiography, devoted to the martyr from missionary era, is published. An introduction and notes deal with the manuscript tradition, work's historical value and its dependence on different literary sources, including books of Old Testament and Dominican agiography from the 13th century.

Key words: Christianization, martyr, cult of saints, Scandinavia, church history.

РЕЦЕНЗИЯ

Г.В. Глазырина

О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ УСТНОГО И ПИСЬМЕННОГО СПОСОБОВ КОММУНИКАЦИИ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ*

Along the Oral-Written Continuum. Types of Texts, Relations and Their Implications / Ed. by Slavica Ranković with Leidulf Melve and Else Mundal. Turnhout: Brepols Publishers, 2010. 488 pp. (Utrecht studies in medieval literacy. Vol. 20). ISBN 978-2-503-53407-7

Рецензируемый сборник статей «Об устно-письменном континууме. Типы текстов, взаимосвязи и их смысл» (под общей редакцией Славики Ранкович¹, Лейдольфа Мелве и Эльсе Мундаль) подготовлен по материалам научной конференции, которая в 2007 г. была проведена в университете норвежского города Берген. Книга посвящена проблеме коммуникации, а именно тому ее аспекту, который в последние десятилетия стал весьма популярен в международной науке, — переходу от устного способа передачи информации к письменному. Исследуя проблему взаимодействия разных форм сохранения, представления и передачи информации на материале средневековых источников, авторы опубликованных в сборнике статей (как следует уже из его заглавия) уделяют особое внимание не замене одной формы коммуникации другой, но, скорее, отдельным конкретным моментам этого историко-культурного процесса, наиболее ярко отражающим взаимопереплетение устного и письменного.

Статьи, составляющие первую из трех частей книги, озаглавленную «Осмысливая понятие “континуум”» («Conceptualising the Continuum»), носят, главным образом, теоретический характер и предоставляют читателю довольно редкую возможность стать свидетелем того, как в научном поиске ученые вырабатывают новый

* Работа написана по проекту РФФИ № 12-06-00210а.

¹ Сборник предваряет обширное введение, написанное С. Ранкович, которое позволяет составить общее представление о проблематике, исследуемой в данном томе, а также кратко излагает содержание вошедших в него работ. См.: *Ranković S. Introduction // Along the Oral-Written Continuum. Types of Texts, Relations and Their Implications / Ed. by Slavica Ranković with Leidulf Melve and Else Mundal. Turnhout, 2010. (Далее: AOWC). P. 1–13.*

понятийный аппарат и терминологию для своих исследований. Раздел открывается статьей Дж.М. Фоули², в которой отмечается явная недостаточность и даже обманчивость традиционной оппозиции «устный» — «письменный», уже давно ставшая важнейшим принципом классификации текстов. Дж.М. Фоули выделяет признаки, существенные при анализе любого текста: происхождение, исполнение и способ восприятия. Их сочетание, считает исследователь, позволяет выделить четыре категории текстов: для устного исполнения (тексты, предназначенные исключительно для восприятия на слух), озвученные тексты (тексты, созданные как письменные произведения, но предназначенные для устного исполнения и восприятия на слух), голоса из прошлого (тексты, при создании которых авторы обращались как к фонду устных сказаний, так и к записанным произведениям) и письменная устная традиция (к которой Дж.М. Фоули относит, в частности, произведения нового времени, написанные на основе знакомства с ранней устной традицией и с учетом ее художественной системы). Текст рассматривается им как средство, помогающее донести определенное содержание до реципиента. Чтобы подчеркнуть множественность связей, возникающих в процессе бытования отдельного произведения и оказывающих на него воздействие, Дж.М. Фоули вводит термин «Agora» («агора; рыночное место, площадь»), метафорический характер которого позволяет через известный образ передать все разнообразие и непредсказуемость коммуникаций и сопутствующих им влияний на конкретный текст. Анализируя все способы вербальной коммуникации, к настоящему времени получившие развитие в человеческом обществе, автор выделяет три сферы — устную (обозначенную им как «oAgora»), текстовую («tAgora») и электронную («eAgora»). Он исследует множественность возможных контактов, выполнявших различные социальные функции и осуществлявшихся как в рамках каждой из сфер, так и за ее пределами. Автор показывает, что, к примеру, понятие «устный» применимо к множеству разновидностей текстов, различающихся по своим источникам, композиционным принципам, способам передачи и воспроизведения текстов, осуществляющих либо не осуществляющих контакты с письменной средой, которые могут предназначаться исключительно для устного исполнения или быть зафиксированными на носителе для последующего чтения вслух.

² *Foley J.M. Verbal Marketplaces and the Oral-Literate Continuum // AOWC. P. 17–37.*

При изучении древних текстов в рамках оппозиции, ограниченной понятиями «устный» — «письменный», отмечает С. Ранкович³, возникает опасность их недостаточной и даже неверной оценки. Хронологически вначале появляются устные, и лишь спустя много времени создаются письменные тексты, что привычно связывается с этапами исторической эволюции, в ходе которой более поздний этап почти всегда оценивается как более прогрессивный, нежели предыдущий. С. Ранкович ставит вопрос о том, насколько плодотворен подход к континууму как к одномерному феномену, прогрессивно развивающемуся лишь во времени, и отмечает, что имело место взаимовлияние устного и письменного. Автор анализирует и обсуждает содержание концепта «континуум», важнейшего понятия, впервые введенного Р. Финнеган еще в 90-х гг. прошлого века и основательно разработанного в наши дни⁴, которое находится в центре внимания в данном сборнике⁵. С. Ранкович предлагает свою модель континуума как эстетического пространства (ср. роль пространства в «агоре» Дж.М. Фоули). Важнейшим «измерением» в предлагаемой модели она считает зависимость текста от среды, в которой он создавался. При этом понятие «среда» («medium») трактуется ею расширительно: сюда включается множество внетекстовых факторов, которые могли оказывать влияние в процессе создания и исполнения произведения (от использования определенных мнемонических приемов и применения пишущих средств, писчих материалов до вокализации текста в процессе диктовки при его записи). Два других показателя — поэтика текста, присущая устной либо письменной коммуникации, и гетероглоссия, которая, согласно М. Бахтину, заключается в возможности передавать в рамках одного текста различные дискурсивные варианты, происхождение которых, в конечном счете, обусловлено социальным контекстом возникновения и обращения данного текста. Наглядные пояснения, демонстрирующие сложные взаимодействия трех факторов — среды, поэтики текста и гетероглоссии, — приведены в нескольких рисунках и диаграммах.

³ Ranković S. The Oral-Literate Continuum as a Space // AOWC. P. 39–71.

⁴ Finnegan R. The How of Literature // Oral Tradition. 2005. Vol. 20. No 2. P. 164–187 <<http://journal.oraltradition.org/issues/20ii/finnegan>>. См. также: *Idem*. Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication. Oxford, 1988; *Idem*. Oral Traditions and Verbal Arts: A Guide to Research Practices. Routledge, 1992.

⁵ Ranković S. The Oral-Literate Continuum as a Space. P. 40–45. Заметим, что, возможно, было бы целесообразно подробно обсудить этот термин еще во введении к тому, где С. Ранкович ограничилась лишь упоминанием о нем. См.: Ranković S. Introduction. P. 1

По мысли С. Ранкович, использование вводимой ею модели, учитывающей как внешние, так и собственные (художественные, жанровые) признаки текста, ведет к большей объективности, выводит исследование за пределы стереотипных категорий устности и письменности, выявляет новые коммуникативные связи.

Успешным опытом разработки теоретической модели и ее применения к памятникам одного жанра является статья Л. Мелве⁶ — третья и последняя статья первого раздела книги, — в которой континуум рассматривается в связи с процессом «текстуализации»⁷ средневекового общества, проявившейся в увеличении числа записанных текстов и повышении их значения в повседневной жизни. Материалом для исследования в этой статье являются средневековые публичные диспуты, которые велись в Англии в XI–XIII вв.: а) «Спор об инвеституре» (The Investiture controversy, ок. 1030–1122 гг.) — первое открытое противостояние церковной и светской власти, б) «Противостояние Беккета» (The Becket controversy, 1163–1170 гг.) — спор Томаса Беккета, архиепископа Кентерберийского, с английским королем Генрихом II, в) спор, сопровождавший восстание баронов (The Baronial Rebellion, ок. 1258) против короля Генриха III. Л. Мелве выделяет несколько ключевых информативных признаков изучаемых им текстов: восприятие на слух (так наз. ауральная форма коммуникации); целенаправленность исполнения (или перформативность в процессе коммуникации); практическое использование, — и дополняет их переменными характеристиками, относящимися к устным и письменным свойствам континуума. Располагая трактаты и другие полемические сочинения в зависимости от сочетания признаков, автор выявляет тенденцию к изменению формы диспутов от закрытого, элитарного спора, ведшегося предпочтительно на латыни, к более открытому обсуждению, при котором начинает появляться (а иногда уже очень заметен) национальный компонент. Меняется и суть приводимых в спорах аргументов — критические замечания сменяются убеждающими примерами.

Во вторую часть сборника, озаглавленную «Устные тексты и текстовые исполнения: вербальное искусство в континууме» («Oral

⁶ Melve L. Mapping Public Debates along the Oral-Literate Continuum (1000–1300) // AOWC. P. 73–100.

⁷ Данный термин был впервые введен и обоснован В. Онгом (Ong W. Literacy, and Medieval Textualization // New Literary History. 1984. Vol. I. P. 1–12).

Texts and Textual Performances: Verbal Art along the Continuum»), вынесено десять статей. Раздел открывается интересным блоком из работ, посвященных текстам коммеморативного характера. Дж. Джеш⁸ анализирует поэзию исландского скальда XI в. Сигвата Тордарсона, в частности те стихи, которые были написаны после смерти его патрона и друга конунга Олава Харальдссона, погибшего в битве при Стиккластадире в 1030 г. В выражающих подлинное личное горе висах Сигват дает ретроспективу великих битв и побед, одержанных Олавом. На взгляд Дж. Джеш, расположение материала в этих сочиненных и исполнявшихся в устной форме стихах аналогично тому, как историки и анналисты организуют свои записи в соответствии с хронологией описываемых событий. Включенные же в стихи Сигвата рекомендации, адресованные наследнику Олава Магнусу, также устанавливают связи между прошлым, настоящим и будущим. Влиянием письменного текста можно объяснить как явную тенденцию прославления в стихах отдельных поступков Олава, которые послужат основанием для подтверждения святости конунга в написанных вскоре после его смерти житиях, так и использование Сигватом инновационной терминологии, подобной той, которая с распространением христианства в Скандинавии все больше закреплялась в письменной литературе.

Такие характеристики, как сопоставимость языкового дискурса, специальной терминологии и прагматики высказывания, позволили Дж. Харрису объединить в своем исследовании⁹ жанры, являющиеся двумя (из множества других) способами сохранения памяти об умерших: поминальную скальдическую поэзию («*erfíkvæði*») и рунические надписи. Оба вида текстов — скальдика и эпитафиа — публично представляют избранные, общественно значимые факты биографии или ухода из жизни того индивида, которому они посвящены, хотя, без сомнения, отражают личные переживания — членов семьи, наследников, заказчиков. Дж. Харрис находит сходство между двумя жанрами, которое проявляется в содержании текстов, поэтике и функционировании этих двух форм, что, на взгляд автора, отчасти объясняется их взаимовлиянием. Общий для обоих жанров ритуально-коммеморативный контекст нивелирует различия в спосо-

⁸ *Jesch J.* The Once and Future King: History and Memory in Sigvatr's Poetry on Óláfr Haraldsson // AOWC. P. 103–117.

⁹ *Harris J.* Old Norse Memorial Discourse between Orality and Literacy // AOWC. P. 119–133.

бах существования поминальной скальдики и рунической эпитафии: в первом случае — устную трансмиссию стиха, закрепленного устойчивой формой, во втором — монументальную медиальность рунических камней.

В статье К. Цильмер¹⁰, посвященной исследованию рунических камней как культурного феномена в контексте соотношения устного и письменного, особое внимание уделено коммуникативному аспекту этой проблемы. С одной стороны, как и Дж. Харрис, К. Цильмер указывает на монументальность как важнейшую особенность этих памятников, которая позволяет длительное время хранить память об упомянутых в них лицах. С другой стороны, автор отмечает возможность выявить и ритуальные основы традиции возведения мемориальных камней, которые, на ее взгляд, прослеживаются в тех случаях, когда монументы по-прежнему находятся в своей естественной среде (т. е. не были перенесены с первоначального места их установки). Рассматривая рунические надписи как особый способ сохранения памяти в вербализованных посланиях, К. Цильмер допускает, что формульные фразы, традиционно воспроизводимые в надписях, характерные эпитеты и устойчивые мотивы отражают элементы устной поминальной поэзии. В статье отмечается определенная двойственность восприятия самих рунических камней и имеющих на них надписей, когда, в зависимости от ряда условий (например, от опыта читающего руны индивида, от ситуации, и др.), могут устанавливаться связи различного характера — от публичных, связанных с восприятием текста коллективом, до индивидуальных, личных, воспроизводящих отношение членов семьи, заказчиков памятника, мастера-резчика. Эти и другие теоретические положения К. Цильмер удачно развивает при анализе нескольких конкретных примеров и доказывает, что между различными способами выражения, которые наличествуют на каждом камне — физическими свойствами камня и ландшафтом, где он воздвигнут, нанесенными на нем изображением и надписью, — существует взаимосвязь.

Статьи Дж. Джеш, Дж. Харриса и К. Цильмер образуют удивительно гармоничный и удачный семантический блок, позволяющий заглянуть в практически недоступную для нас область мышления и чувств человека средневековья, увидеть особенности некоторых из средств сбережения памяти об ушедших людях.

¹⁰ *Zilmer K. Viking Age Rune Stones in Scandinavia: The Interplay between Oral Monumentality and Commemorative Literacy // AOWC. P. 135–162.*

Следующие три статьи сборника посвящены поэтическому искусству исландцев. Нарушая последовательность их расположения в книге, рассмотрим сначала статью Вестейнна Оуласона¹¹ как более общую по содержанию. Его материал — вошедшее в знаменитую исландскую рукопись «Codex Regius» (GKS 2365 4to) собрание мифологической и героической поэзии, составленное, по палеографическим оценкам, в 1270–1280-х гг.¹² Разделяя единодушное мнение исследователей о том, что в основе кодекса лежали более ранние записи отдельных поэм или их групп, Вестейнн Оуласон ставит задачу обсудить, в какой степени отдельные тексты, имеющие, безусловно, устное происхождение, и все собрание текстов данного кодекса в целом проявляют следы работы его составителя. В подробном историографическом обзоре автор привлекает внимание читателя к различным этапам изучения рукописи, которые важны для понимания происхождения эддической поэзии и особенностей формирования этого уникального собрания текстов. Анализируя состав и композицию кодекса, язык и особенности стиля поэм, Вестейнн Оуласон показывает, что некоторые поэмы и сопровождающие их прозаические пассажи получили свое место в собрании лишь при записи. Он также вносит ясность в вопрос о времени создания отдельных песней «Старшей Эдды», удвояя одни из них и предлагая более позднюю дату для других. Автор подчеркивает, что при изучении эддической поэзии необходимо учитывать литературный контекст времени их записи и рассматривать данное собрание текстов как результат взаимодействия между устным и письменным способами выражения.

В статье Дж. Куин¹³ анализируются нередко встречающиеся в древнескандинавской мифологической и эддической поэзии метафорические сравнения знания, памяти (и, напротив, забывчивости, как и других ментальных состояний) с жидкостью. Словосочетание, вошедшее в заглавие статьи, — «liquid knowledge» «текущее знание, “жидкое” знание», — образно выражает процесс передачи информации, знаний и опыта в дописьменных культурах (универсальность данного образа подчеркивается его распространенностью в разных культурах: вспомним, что и в русском языке имеется целый ряд вы-

¹¹ *Vésteinn Ólason. The Poetic Edda: Literature or Folklore? // AOWC. P. 227–252.*

¹² *Einar Gunnar Pétursson. Codex Regius // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano et al. New York; London, 1993. P. 100.*

¹³ *Quinn J. Liquid Knowledge. Traditional Conceptualisations of Learning in Eddic Poetry // AOWC. P. 183–226.*

ражений с аналогичной семантикой: «почерпнуть знания», «глубокие/поверхностные знания», «жажда знаний», «источник мудрости», «испить до дна», «переполненная чаша терпения», «нахлынувшие воспоминания» и др.). По мнению Дж. Куин, широкое распространение данной метафоры в сохранившихся памятниках, безусловно, свидетельствует об устных истоках культуры, породившей те сказания, в которые введены подобные образы. Метафора отражает ранние представления о мифологическом либо божественном происхождении определенных способностей человека, которыми наделяются лишь избранные, чьи интеллектуальные возможности усиливаются благодаря воздействию магических трансформирующих жидкостей и напитков.

Другой вид древнеисландской поэзии — хулительные стихи — исследует Б. Торвальдсен¹⁴. В центре его внимания находятся древнескандинавские проклятия, которые, как показывает автор, весьма неоднородны. Сохранившиеся в нескольких эддических песнях (в «Речах Гримнира», «Речах Скирнира» и др.), они в значительной мере были сформированы устной традицией и сохраняют присущие ей черты. В «Саге о Боси и Херрауде» (одной из исландских саг о древних временах), напротив, четко выявляется «литературная» функция проклятия как мотива, который участвует в развитии сюжета произведения. Проклятия сопоставляются Б. Торвальдсеном с материалом, отразившимся в сходных жанрах: ниде (*níð* — форма ритуализированного оскорбления), сенне (*senna* — перебранка, поношение в форме диалога), сравнении людей (*mannjafnaðr*)¹⁵. Хулительная поэзия, считали древние исландцы, обладала особой силой и являлась формой темной магии. О недопустимости использования некоторых жанров, в частности нида, говорится в древнейшем судебнике Исландии «Серый Гусь»¹⁶. Б. Торвальдсен убедительно показывает, что исследуемые им поэтические формы выполняли конкретную социальную функцию, заключающуюся в попытке обо-

¹⁴ Thorvaldsen B.Ø. The Poetic Curse and Its Relatives // AOWC. P. 253–267.

¹⁵ На русском языке эти виды хулительной поэзии рассмотрены в работе: Матюшина И.Г. Перебранка в древнегерманской словесности. М., 2011. Специально о ниде см.: Она же. Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М., 1994. С. 7–49; Она же. Хулительные стихи: нид // Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. М., 2000. С. 447–497.

¹⁶ Laws of Early Iceland: Grágás. The Codex Regius of Grágás with Material from Other Manuscript / Tr. by A. Dennis, P. Foote, R. Perkins. Winnipeg, 1980. Vol. 1. P. 39.

собления порицаемого человека от коллектива и последующей изоляции его от общества.

Принципиально иные источники — христианские тексты, написанные на латинском языке, — анализируются в двух статьях второго раздела. О. Уммундсен¹⁷ исследует четыре редакции легенды о св. Хальварде, небесном покровителе Осло, сложившиеся между 1150 и 1250 гг.¹⁸ (на норвежском языке легенда не сохранилась). Эти редакции, отразившие устные варианты сказания о средневековом мученике¹⁹ и совершенных им чудесах, интересны своими различиями (например, в них по-разному указано происхождение героя), составом композиционных элементов (число «уроков» могло быть от трех до девяти) и различающимся общим содержанием (зафиксированная в столице Норвегии редакция легенды о ее святом патроне оказалась существенно более пространной, чем варианты, читавшиеся в других регионах страны, где день почитания св. Хальварда был лишь малым церковным праздником и литургия могла быть сокращена). Изменения, таким образом, вносились в зависимости от нужд литургической практики и региональных особенностей. Об открытости текста легенды о св. Хальварде и многократной ее переработке, показывает О. Умундсен, свидетельствует тот факт, что в ее вариантах нашли отражение изменения в законодательной практике Норвегии. Это лишний раз подтверждает укрепившееся у современных исследователей мнение о динамическом характере средневековой письменной культуры, гибко реагировавшей на происходившие в обществе актуальные изменения.

Л. Долежалова²⁰ строит свое исследование на материале двух латинских текстов. Один из них — «Пир Киприана» («Cena Cypriani»)²¹, выполненное в 70-х гг. IX в. римским диаконом Иоанном стихотворное переложение произведения, написанного еще в IV в. Необычный характер данного сочинения, описывающего пир, где собрались многие персонажи Ветхого и Нового Завета, породил

¹⁷ *Ommundsen A.* A Text in Flux: St Hallvard's Legend and Its Redactions // AOWC. P. 269–290.

¹⁸ *Ibid.* P. 289.

¹⁹ Согласно исландским анналам, Хальвард был убит 15 мая 1043 г. (*Islandske Annaler indtil 1578* / Udg. G. Storm. Christiania, 1888. Bls. 17, 108, 250, 469; 15 мая 1042 г. (*Ibid.* P. 58)).

²⁰ *Doležalová L.* The Charm and Difficulty of a Fragment: Tracing Orality in *Cena Cypriani* and *Summarium Biblie* // AOWC. P. 291–310.

²¹ Перевод на русский язык в кн.: *Поэзия вагантов* / Под ред. М.Л. Гаспарова. М., 1975. С. 355–365. Комментарий. С. 586–590.

разнообразные и весьма неоднозначные интерпретации, согласно которым его можно трактовать как пародию, как дидактическое и даже как «развлекательное педагогическое пособие, облегчающее ученикам монастырских школ запоминание священной истории»²². Л. Долежалова склоняется к мысли, что содержание «Пира Киприана», подобное загадке, при исполнении могло сопровождаться устными разъяснениями, и затрудняется точнее определить его устный или литературный контекст. Другое рассматриваемое ею сочинение — малоизученный латинский текст «Краткое изложение Библии» («*Summarium Biblie*»), приписываемый Александру де Вилла Деи, известному своей поэтической латинской грамматикой (ок. 1209 г.). Крайний лаконизм пересказа, по мнению Л. Долежаловой, предполагает, что его читатель, уже предварительно основательно ознакомившийся с Библией, будет использовать его в качестве мнемонического инструмента (возможно, в школьной практике?) при устных пересказах содержания книг Библии. Именно об этом, на ее взгляд, свидетельствуют появляющиеся в ряде рукописей памятника глоссы, заголовки и краткие прологи, сопровождающие текст.

Более общие вопросы взаимодействия устного и письменного способов коммуникации поставлены в статьях Э. Мундаль и Ю. Глойзера. Э. Мундаль²³ дает оценку культурной ситуации, которая сложилась в древнескандинавском обществе с приходом христианства и письменности, привнесших новые жанры (литургические тексты, проповеди, агиографию, ученые сочинения, хроники и др.) и отличные от ранее бытовавших в устной традиции литературные мотивы и образы. При этом, отмечает Э. Мундаль, хотя письменность стала достоянием лишь крайне ограниченного круга людей, устный способ донесения информации, продолжая существовать, вынужден был приспособливаться к новым условиям. В частности, как острая реакция на введение христианства произошла утрата некоторых жанров (скорбных плачей, ритуальной поэзии), связанных с языческими практиками. Многие устные формы хранения, передачи и воспроизведения информации сменяются письменными: кодифицируются законы, древнейшие записи которых были в Норвегии сделаны при конунге Олаве Святом (ум. в 1030 г.), а в Исландии осуществлены зимой 1117—1118 гг.; в XII в. начинается историо-

²² Поэзия вагантов. С. 586.

²³ *Mundal E.* How Did the Arrival of Writing Influence Old Norse Oral Culture // AOWC. P. 163–181.

писание (Ари Мудрый и Сэмунд Мудрый) и создаются сначала королевские саги, а затем и другие виды саг; фиксируется в письменности скальдическая поэзия. Э. Мундаль задается вопросом, изменилась ли вследствие распространения письменности практика публичного исполнения текстов традиционных жанров, поскольку появляется возможность воспринимать текст, читая его «про себя», не вокализируя его. Близость чтения вслух (даже при условии, что текст воспроизводился дословно, а не импровизировался) к устному публичному исполнению текстов, считает Э. Мундаль, делала эту форму предпочтительной. Проведенный автором статьи анализ нескольких описаний того, как в Исландии в XIII в. читались вслух произведения разных жанров, показал, что наряду с чтением дословным, существовал и метод выборочного чтения, фактически — сокращенного пересказа содержания произведения. В то же время в условиях, когда грамотностью владел еще ограниченный круг людей, не только содержание текста имело значение, но и ожидания слушающей аудитории относительно его исполнения, т. е. перформативная составляющая устного воспроизведения играла важнейшую роль. В зависимости от вида текста — религиозного, светского, ученого и др. — роль и степень вовлечения элементов исполнения, естественно, варьировалась. С различными прагматическими задачами — для чтения текста вслух (литургические тексты), для тщательного изучения записанных материалов (ученая литература), в качестве тезисов для устного рассказа (саги) или депозитария важной информации (законы) — может быть связано, считает Э. Мундаль, и обращение в Исландии рукописей разного вида и формата. Какая-то их часть могла предназначаться для использования при устном исполнении текста: для чтеца было необходимо иметь под рукой письменный текст, помогающий импровизировать, где было бы кратко изложено основное содержание произведения (вывод, который переключается с результатом исследования «Краткого изложения Библии» Л. Долежаловой). Для исландской средневековой культуры, заключает автор, характерно сложное и длительное переплетение устной и письменной форм коммуникации, дополняющих друг друга, каждая из которых имела также свои собственные сферы употребления.

В статье Ю. Глойзера²⁴ исследуется осознание процесса письма и его отличия от устного творчества, отразившееся в паратексто-

²⁴ *Glaser J. Staging the Text: On the Development of a Consciousness of Writing in the Norwegian and Icelandic Literature in the Middle Ages // AOWC. P. 311–334.*

вых элементах (в частности, введениях и эпилогах) исландских сочинений разного времени — от «Книги об исландцах» Ари Мудрого (ок. 1123 г.) до переводных рыцарских саг XIV в., что уже ранее становилось объектом специального изучения в монографии Сверрира Томассона и статье М. Куршманна²⁵, однако предложенный Ю. Глойзером аспект анализа нов и интересен. Приводимые Ю. Глойзером примеры свидетельствуют о постепенном расширении круга лексики, характеризующей процесс письма («писать», «записывать», «переводить», «излагать», «создавать», «слагать» и др.), а также терминов, содержащих определение письменного текста (сага, прядь, песнь, перечень, сказание, ученые знания, документ, и т.д.) и материальных форм, в которые тексты могли быть облечены (книга, книжица, листы [рукописи] и т.п.). Паратексты как источник привлекательны в первую очередь тем, что включают комментарий, результаты личных наблюдений и рефлексии авторов саг и произведений других жанров о «текучести» (используя определение, употребленное в статье Дж. Куин) памяти и несовершенстве устных форм ее сохранения в противовес закрепленному в письменности тексту. Роль паратекстов в западно-скандинавской литературной традиции особенно важна, поскольку именно в них были впервые проведены различия между устной передачей информации и письменным творчеством, между текстом и его, говоря современным языком, дискурсивным вариантом. В условиях, когда письменность становилась доминирующей средой, эти два вида коммуникационной деятельности продолжали сосуществовать во взаимозависимости, однако роль письменного текста как депозитария исторического и иного знания уже оценивалась позитивно.

В третьей части книги — «О королях и крестьянах: континуум устного и письменного и возникновение административного письма» («Of Kings and Peasants: The Orality–Literacy Continuum and the Advent of Administrative Writing») — поставлена задача рассмотреть, как письменность распространялась в разных социальных слоях населения, с акцентом, естественно, на взаимодействии устного и письменного. Хотя принято считать, что в средние века грамотность была уделом почти исключительно представителей духовенства, в двух

²⁵ *Sverrir Tómasson*. Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum. Reykjavík, 1988; *Curschmann M.* The Prologue of *Þiðreks saga*: Thirteenth-Century Reflections on Oral Traditional Literature // *Scandinavian Studies*. 1984. Vol. 56. P. 140–151.

статьях данного раздела эта проблема исследуется применительно к представителям правящего класса: А. Адамска²⁶ анализирует ее на примерах польского герцога из династии Пястов Пшемысла I (ум. 1257 г.) и короля Богемии и Польши Венцеслава II (ум. 1305 г.), Т.М. Андерссон²⁷ — Карла Великого (740-е — 814). Грамотность королей, описанная в этих статьях, выступает как далекий от единообразия феномен. Так, Пшемысл I охарактеризован в «Великопольской хронике» как грамотный человек, имевший обыкновение читать самому себе вслух Псалтырь на латинском языке, и этот факт был отмечен хронистом, считает А. Адамска, в частности потому, что редко кто из мирян обладал такими навыками. Характеристика Венцеслава II сохранилась в «Збраславской хронике». Не обученный грамоте король воспринимал на слух Священное писание и многое из него заучивал наизусть. Несмотря на то, что король сначала плохо владел устной латынью, благодаря ауральному восприятию книг Ветхого и Нового завета с помощью посредника, зачитывавшего перед ним текст, Венцеслав, не умея писать и читать, добился того, что стал хорошо говорить на этом языке и даже исправлял ошибки других. Эти примеры, заключает А. Адамска, показывают, что письменные тексты в рассматриваемый период времени получали жизнь только лишь тогда, «когда их читали вслух благодарной и творческой аудитории». Еще один пример из области владения средневековыми королями латынью находим в работе Т.М. Андерссона. Из множества культурных направлений Каролингского возрождения он выделяет лишь один из аспектов — языковой — и на основе фактов, приведенных Эйнхардом в «Жизни Карла Великого», анализирует то, как Карл Великий владел латинским языком, показывая переход, совершенный этим выдающимся королем, от бытовой латыни, на которой изъяснялись при дворе, к изящной, грамотной латыни Алкуина (специально изучаемой им наряду с греческим и родным языком), владение которой лишней раз подчеркивало его высокий статус. Приводимые Т.М. Андерссоном свидетельства других источников показывают, что со временем языковой пуризм из пристрастия Карла вырос до нормативного требования, предъявляемого им к письменным текстам, поступавшим в обращение.

²⁶ Adamska A. 'Audire, intelligere, memoire commendare': Attitudes of the Rulers of Medieval Central Europe towards Written Texts // AOWC. P. 337–356.

²⁷ Andersson Th. M. A Carolingian Pun and Charlemagne's Languages // AOWC. P. 357–369.

Вопрос о возникновении и функционировании в странах средневековой Европы делопроизводства, в частности документации, сопровождавшей процесс управления государством, принадлежит к числу тех, что еще недостаточно всесторонне изучены в современной историографии²⁸. В рецензируемом томе этот пробел существенно восполняется сразу в нескольких статьях. Известный норвежский историк С. Багге²⁹ исследует вопрос о роли письма в развитии государственной и церковной бюрократической системы в Норвегии. Анализируя сохранившиеся источники, С. Багге отмечает, что хотя с введением христианства в стране конунгом Олавом Трюггвасоном (ум. 1000 г.) роль письменного документа существенно возросла, первые тексты, созданные в Норвегии, датируются лишь концом XI в. Наиболее ранние письма королей сохранились от второй половины XII в. Этим же временем датируются первые образцы переписки деятелей церкви с Римом, осуществлявшейся на латинском языке, которая была наиболее интенсивной при норвежских архиепископах Эйстейне (1161–1188) и Эйрике (1189–1205); с 1170-х гг. письма, направлявшиеся в Исландию, писались на древнеисландском языке. Остановившись специально на документах делопроизводства королевской канцелярии, автор показывает, что, начиная с 1263 г., количество административных документов и писем существенно увеличивается, а устная коммуникация как способ донесения информации до королевских подданных со временем утрачивает свое значение. Исследование возросшего числа письменных документов XIV в. позволило С. Багге сделать вывод о том, что круг грамотных людей стал значительно шире и уже не ограничивался исключительно представителями администрации, королевской и церковной (о чем свидетельствует значительное число писем по различным вопросам, направленных в королевскую канцелярию). Автор рассматривает эти данные как один из признаков процесса централизации власти, проходившего в Норвегии с середины XII по начало XIV в.

Два конкретных судебных документа, один из которых — светский — был создан в Норвегии в XII в., а другой — церковный —

²⁸ Среди немногих обстоятельных работ специальный раздел, посвященный делопроизводству, главным образом, в Древней Руси и Византии, в кн.: *Franklin S. Writing, Society and Culture in Early Rus'*, с. 950–1300. Cambridge, 2002. P. 129–186. См. также краткие замечания в кн.: *Гимон Т.В. Историописание раннесредневековой Англии и Древней Руси. Сравнительное исследование*. М., 2012. С. 61–63.

²⁹ *Bagge S. Administrative Literacy in Norway // AOWC*. P. 371–395.

спустя столетие, сопоставляет Я.Р. Хагланд³⁰, намереваясь выяснить, возможно ли на этих примерах проследить изменения в отношении людей к грамотности (в терминах автора — «*literate mentality*»), букв. «умонастроение грамотности»). Автор вводит эти документы в широкий контекст других аналогичных памятников, что дает ему основания для вывода о достаточно высоком уровне делопроизводства учреждений, выпустивших их. В то же время в них (хотя и в разной мере) обнаруживается наследие устной культуры как в законодательной практике, на которой они основываются, так и во фразеологии. Также примечательно сделанное Я.Р. Хагландом наблюдение относительно языка, на котором велась документация: он показывает, что к концу XIII в. больше половины из сохранившихся документов было написано не на латыни, а на норвежском языке, а в позднем средневековье латинские документы практически отсутствуют. Одну из причин автор видит в том, что с переходом Норвегии под власть Дании административное управление было выведено из страны. На этих примерах Я.Р. Хагланд убедительно демонстрирует, что исследование материала такого рода должно учитывать не только текстовые характеристики, такие как содержание и композиция документа, но также и внетекстовые факторы, в частности сферу обращения документа и социальный контекст.

Роль и функции, которые выполняли лагманы в шведском обществе в XII–XIII вв., подвергнуты изучению в статье И. Ларссон³¹. То обстоятельство, что эта профессиональная группа формировалась из людей разного социального происхождения (от светской знати до свободных крестьян), объясняет, по мнению автора, их важнейшую роль в качестве посредников, осуществлявших контакт между представителями власти и церкви, с одной стороны, и основной массой населения, с другой. Рассмотрев целый ряд конкретных фактов, И. Ларссон заключает, что именно лагманам принадлежит заслуга распространения грамотности в средневековой Швеции и создания того варианта письменного национального языка, который стал использоваться в законодательной практике и в администрировании.

Мнение о том, что грамотность в средние века была привилегией социальной верхушки, а низшие слои продолжали практиковать ис-

³⁰ *Hagland J.R.* On Evaluating “the Growth of a Literate Mentality” in Late Medieval Norway // *AOWC*. P. 397–409.

³¹ *Larsson I.* The Role of the Swedish Lawman in the Spread of Lay Literacy // *AOWC*. P. 411–427.

ключительно устные формы коммуникации, оспаривается в статье Б. Поулсена³², где идет речь о «прагматической грамотности» (т. е. об использовании письма на практике в повседневной жизни) крестьян в Дании в позднем средневековье. Несмотря на безусловное преобладание устного способа передачи информации, в том числе официальной, можно говорить о том, считает автор, что к XV в. крестьяне хорошо осознавали значение написанного слова и письменных документов, закреплявших их права, обязанности и привилегии. Об этом, в частности, свидетельствует создание в некоторых деревнях и сельских общинах общего хранилища документов и приобретение крестьянами личных печатей (предполагается, что даже если крестьяне не умели читать, они все же могли найти свое имя в тексте или различить свои символы на печати). Некоторые оборотистые крестьяне овладевали навыками чтения и счета, что способствовало росту их авторитета и статуса. Развитие экономики, основанной на репутации и личных способностях к ведению дел, привело, по мнению Б. Поулсена, к повышению общего уровня грамотности.

Завершается сборник исследованием М. Мостерта³³, в котором дается обзор истории распространения письменности в Северных Нидерландах в I в. до н.э. — XIII в. н.э. Автор выделяет три этапа и приводит описание основных письменных памятников. Первый этап (с I в. до н.э. по VII в. н.э. — римский период и раннее Средневековье до принятия христианства) отличает «прагматическая грамотность», что подтверждается данными археологии. Второй этап связан с приходом и упрочением христианства (VII–XI вв.), когда «прагматическая грамотность» дополняется клерикальной и административной, однако в обороте находятся в основном тексты, написанные за пределами Фризии. На третьем этапе (XI–XIII вв.), особенно к его концу, начинается производство письменных текстов — законов, грамот, памятников историографии и агиографии, развивается сеть приходских и монастырских школ. Произошедшие изменения, считает М. Мостерт (и его вывод перекликается с выводом Я.Р. Хагганда об «умонастроении грамотности» в Норвегии в XII в.), свидетельствуют о формировании нового отношения к образованию и грамотности, при котором письменному тексту при-

³² Poulsen B. Using the Written Word in a Late Medieval Rural Society: the Case of Denmark // AOWC. P. 429–448.

³³ Mostert M. The Early History of Written Culture in the Northern Netherlands // AOWC. P. 499–488.

дается бóльшее значение, чем прежде, а письменные свидетельства приобретают приоритет над устными. Статья М. Мостерта, насыщенная малоизвестными материалами и интересными наблюдениями автора, в основном все же посвящена проблеме распространения письменности, чем несколько выбивается из общего содержания сборника и демонстрирует, насколько сложно преодолеть закрепившуюся тенденцию оценивать коммуникативную деятельность в рамках дихотомии «устный» — «письменный», даже в книге, специально посвященной этой проблеме.

Таким образом, каждая из включенных в данную книгу статей помогает лучше увидеть и понять один из множества аспектов проблемы, поставленной в данном сборнике, — выявить и показать сферы и способы взаимопроникновения устных и письменных форм коммуникации, отразившиеся в средневековых источниках. Три раздела, составляющие данный том, гармонично связаны друг с другом. В первом, теоретическом разделе, конкретизируется понятие «континуум», введенное Р. Финнеган, предлагаются различные методики его анализа. Во втором и третьем разделах этот концепт изучается на материале источников разных видов, и на этом остановимся немного подробнее. Хотя в Предисловии к книге оговаривается, что на общем культурном фоне Европы «особый акцент сделан на Скандинавии и Северной Европе»³⁴, берясь за книгу, необходимо себе четко представлять границы и протяженность этого «акцента». Так, второй раздел, посвященный исследованию памятников литературы, включает десять статей, в девяти (!) из которых, однако, анализируются древнескандинавские (главным образом древнеисландские) источники, относящиеся к разным жанрам: это — эпиграфика (рунические надписи на камнях), эддическая и скальдическая поэзия, исландские саги, агиография. Лишь одна статья Л. Долежановой о латинских христианских текстах выводит читателя в общеевропейский контекст. Сходным образом из семи статей третьего раздела, связанного с исследованием перехода от устности к письменности разных слоев населения и проблемы образования государства и функционирования административного аппарата, че-

³⁴ «[...] This book thus reflects diverse perspectives, texts and genres (literary, historical, administrative, ecclesiastical, legal, polemical, etc.) and involves a range of European cultural contexts, with special emphasis on Scandinavia and Northern Europe: from France, the Netherlands and England in the West, over Germany, Bohemia and Poland in the Centre, to Serbia and Bosnia in the Southeast» (*Ranković S.* Introduction. P. 1).

тыре относятся непосредственно к истории Скандинавских стран. В трех оставшихся статьях мы, действительно, находим точечные выходы в Центральную Европу (А. Адамски), империю Карла Великого (Т.М. Андерссон) и Фризию (М. Мостерт). Состав сборника, географическая широта охвата исследуемых материалов — это отнюдь не второстепенные аспекты составительской работы. Доминирование материалов, которые характеризуют процессы, проходившие в одном регионе, в особенности таком как Скандинавия, имевшая на фоне общеевропейской истории собственную специфику развития, неминуемо ставит вопрос о том, насколько репрезентативны результаты исследования заявленной в книге темы, а также насколько универсальны сделанные в ней выводы.

В целом же сборник характеризуется высоким профессиональным уровнем. Статьи написаны исследователями, многие из которых пользуются заслуженным признанием и авторитетом в международной медиевистике. Все работы отличает тщательный и скрупулезный источниковедческий анализ, учет новейшей историографии, использование междисциплинарных методов исследования. Необходимо также отметить прекрасную редакционную подготовку книги, проведенную С. Ранкович, Л. Мелве и Э. Мундаль, которая проявилась, в частности, в четких библиографических описаниях использованной авторами статей литературы и практически полном отсутствии опечаток.

Своим стремлением расширить изучение проблемы коммуникации, увидеть и проанализировать синтез форм, отразившихся в отдельном памятнике или жанре, противопоставить популярной у исследователей дихотомии «устный» — «письменный» концепт континуума сборник «Об устно-письменном континууме» будет интересен многим специалистам по истории, культуре и литературе Средневековья.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АЕ — Археографический ежегодник.
БАН — Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург).
БЛДР — Библиотека литературы древней Руси.
ВЕДС — Восточная Европа в древности и средневековье: Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто: Тезисы докладов (Мат-лы конф.). М.
ВДИ — Вестник древней истории.
ВИ — Вопросы истории.
ВИД — Вспомогательные исторические дисциплины.
ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры. Л.
ДГ — Древнейшие государства Восточной Европы (до 1991 г.: Древнейшие государства на территории СССР): Мат-лы и исследования. М.
ДРВМ — Древняя Русь: Вопросы медиевистики.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
ИАИ РГГУ — Историко-архивный институт Российского государственного гуманитарного университета.
ИВИ — Институт всеобщей истории.
ИГАИМК — Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л.
ИЗ — Исторические записки.
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности (имп.) Академии наук. Т. I–XXXII. СПб./Пг./Л., 1896–1927.
Ипат. — Ипатьевская летопись (список).
ИРАИМК — Известия Российской академии истории материальной культуры.
КСИА — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. М.
КСИИМК — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР. М.; Л.
Лавр. — Лаврентьевская летопись (список).
М.-А. — Московско-Академическая летопись (список).
Мал. — Хроника Иоанна Малалы.
МЭ — Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
Н1 — Новгородская I летопись.
Н1мл. — Новгородская I летопись младшего извода.
НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.
НИС — Новгородский исторический сборник. Л. / СПб.
НПЛ — Новгородская Первая летопись.

- ПВЛ — 1. Повесть временных лет. 2. Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свердлова; под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996.
- ПД — *Петр из Дусбурга*. Хроника земли Прусской / Изд. подг. В.И. Магузова. М., 1997.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. I–XLIII. СПб./Пг./Л.; М., 1841–2009.
- Радз. — Радзивилловская летопись (список).
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов.
- РИБ — Русская историческая библиотека.
- РФ — «Речь Философа».
- РЯНО — Русский язык в научном освещении. М.
- СА — Советская археология.
- СВ — Сага о волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1934.
- СГД — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–4.
- СИЭ — Советская историческая энциклопедия.
- Сл.РЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.
- СОЗ — Сон Одди Звездочета / Пер. с древнеисландского, коммент. и послесловие Е.А. Гуревич // Мировое древо. М., 2007. Вып. 14.
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом). Л. / СПб.
- ХВИ — Хронограф по великому изложению.
- ХГА — Хроника Георгия Амартола.
- Хлебн. — Хлебниковский список Ипатьевской летописи.
- BAR — British Archaeological Reports. Oxford.
- BZ — Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, 1892–1943; München, 1944–1991; Leipzig, 1992–
- DGL — Danmarks gamle landskabslove / Udg. J. Brøndum-Nielsen. København, 1945–1948. Т. I–VIII.
- Eg. — Egils saga Skallagrímssonar tilligemed Egils stórra kvad / Udg. for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson. København, 1886–1888 (STUAGNL, 17).
- FA — Andreas and The Fates of the Apostles: Two Anglo-Saxon narrative poems / Ed. with introd, notes, and glossary by G.Ph. Krapp. Boston; New York; Chicago; London, 1906.
- Grg. — Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid / Udg. efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift og overs. af Vilhjálmur Finsen for det nordiske Literatur-Samfund. København, 1852–1870.
- Нкв I — Первая песнь о Хельги убийце Хундинга.
- ÍF — Íslenzk fornrit. Reykjavík.

- JfGO — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. NF. München, 1953–
 Ld. — Laxdœla saga / Hrsg. Kr. Kålund. Halle a. S., 1896 (Altnordische
 Saga-Bibliothek, 4).
- MGH — Monumenta Germaniae Historica.
 MGH SS — Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in folio).
 MPH — Monumenta Poloniae Historica.
 NGL — Norges gamle Love indtil 1387. Christiania, 1846 I–1895. Bd. 1–5.
 PD — Chronicon terrae Prussiae von Peter von Dusburg / Hg. M. Toeppen //
 SRP. Leipzig, 1861. Bd. 1.
 PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.P. Migne. 161 vols.
 Paris, 1857–1866.
 PSE — *Abbo of Fleury*. Passio sancti Edmundi regis et martyris // Three lives
 of English saints / Ed. M. Winterbottom. Toronto, 1972. P. 65–87.
 RE — Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Leipzig;
 Stuttgart.
 REB — Revue des Etudes Byzantines.
 RhM — Rheinisches Museum.
 ScSl — Scando-Slavica. Copenhagen, 1954–
 SGL — Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui. Samling Af Sweriges Gamla
 Lagar / Utg. H. S. Collin och C. J. Schlyter. Stockholm; Lund, 1827–1869.
 T. I–XII.
 Skj. — Den norsk-islandske Skjaldedigtning / Udg. Finnur Jónsson. B (Rettet
 tekst) København, 1973. B. I–II (репринт издания 1912–1915 гг.).
 SRP — Scriptores rerum Prussicarum. Leipzig, 1861. Bd. 1.
 Stj. — Stjorn: Gammelnorsk Bibelhistorie fra Verdens Skabelse til det baby-
 loniske Fangenskab / Udg. C.R. Unger. Christiania, 1862.
 STUAGNL — Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. Køben-
 havn.
 Þs — Þidreks Saga af Bern / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík,
 1961.
 VS u SE — Die Prosaische Edda im Auszuge nebst Volsunga-saga und Nor-
 nagests-thátr / Hrsg. von E. Wilken. Padeborn, 1877.
 Vsp — Прорицание Вёльвы

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арутюнова-Фиданян Видада Артуровна — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Белоусов Петр Владимирович — врач высшей квалификационной категории, психиатр-психотерапевт.

Ванькова Анна Борисовна — научный сотрудник Центра истории Византии и восточно-христианской культуры ИВИ РАН.

Гвоздецкая Наталия Юрьевна — д-р филол. наук, профессор, Ивановский государственный университет.

Гимон Тимофей Валентинович — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Глазырина Галина Васильевна — канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН. *Гуревич*

Елена Ароновна — д-р филол. наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Гусакова Ольга Валерьевна — аспирантка исторического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук.

Джаксон Татьяна Николаевна — д-р ист. наук, главный научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Калинина Татьяна Михайловна — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Капитанов Сергей Михайлович — д-р ист. наук, профессор РГГУ, член-корр. РАН по Отделению истории, зав. Центром специальных исторических дисциплин, сравнительного и теоретического историкознания ИВИ РАН.

Клейнер Юрий Александрович — д-р филол. наук, профессор кафедры общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета.

Коновалова Ирина Геннадиевна — д-р ист. наук, зам. директора ИВИ РАН, зав. центром исторической географии ИВИ РАН.

Котляр Николай Федорович — д-р ист. наук, профессор, член-корр. Национальной АН Украины, главный научный сотрудник Института истории Национальной АН Украины.

Кучерова Ирина Алексеевна — аспирантка Института этнографии и антропологии РАН. *Литвина Анна Феликсовна* — канд. филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Лукин Павел Владимирович — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Центра по истории Древней Руси Института российской истории РАН.

Матузова Вера Ивановна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Мельникова Елена Александровна — д-р ист. наук, руководитель Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Петрухин Владимир Яковлевич — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, профессор РГГУ.

Подосинов Александр Васильевич — д-р ист. наук, главный научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Пчелов Евгений Владимирович — канд. ист. наук, доцент Историко-Архивного института РГГУ.

Рыбаков Владимир Владимирович — канд. ист. наук, ИВИ РАН.

Самохвалова Наталья Евгеньевна — младший научный сотрудник ИВИ РАН.

Скржинская Марина Владимировна — д-р ист. наук, старший научный сотрудник Института истории Национальной Академии Наук Украины.

Столярова Любовь Викторовна — д-р ист. наук, главный научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

Суриков Игорь Евгеньевич — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Центра античной истории ИВИ РАН.

Успенский Федор Борисович — д-р филол. наук, руководитель Центра славяно-германских исследований Института славяноведения РАН; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Щавелев Алексей Сергеевич — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» ИВИ РАН.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
<i>В.А. Арутюнова-Фиданян, А.С. Щавелев</i>	
Очерк истории изучения легенд об основаниях городов в древнерусской «Повести временных лет» и армянской «Истории Тарона»: Кий и Куар	7
<i>А.Б. Ванькова</i>	
«То, что я заповедал, сохраняйте невредимым»: жития и фиксация традиции в ранневизантийских монастырях V–VI вв.	34
<i>Н.Ю. Гвоздецкая</i>	
Образ правителя в «Саге об Инглингах»: нарративно-вербальный анализ	45
<i>Т.В. Гимон</i>	
Янь Вышатич и устные источники древнерусской Начальной летописи.	65
<i>Г.В. Глазырина</i>	
Совмещение традиций (топосы описания воображаемого пространства в «Саге об Эйреке Путешественнике»)	118
<i>О.В. Гусакова</i>	
Развитие культа св. Эдмунда в устной традиции и в агиографии	147
<i>Т.Н. Джаксон, А.В. Подосинов</i>	
Топонимия на перекрестке культур: древнескандинавское название Азовского моря и устная традиция	165
<i>Т.М. Калинина</i>	
Этноним «бурджан» в сочинениях арабских средневековых географов (варианты соотношения устной и письменной традиции)	192

<i>С.М. Капитанов</i>	
Есть ли у медиевиста «устные источники»?	218
<i>Ю.А. Клейнер</i>	
Устная традиция и традиция фиксированных текстов.	221
<i>И.Г. Коновалова</i>	
К методике анализа маршрутных данных в сочинениях средневековых арабских географов	247
<i>Н.Ф. Котляр</i>	
Галицкая традиция в Киевском своде XII в.	257
<i>И.А. Кучерова</i>	
Скальд и скальдическая поэзия в «Сне Одди Звездочета»	276
<i>А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский</i>	
Казус с Рогнедой: Сватовство Владимира в свете дохристианской правовой традиции Скандинавии	299
<i>П.В. Лукин</i>	
Языческая «реформа» Владимира Святославича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции?	326
<i>В.И. Матузова</i>	
Устная основа «Хроники земли Прусской» Петра из Дусбурга	353
<i>Е.А. Мельникова</i>	
Христианство викингов в древнескандинавской устной традиции и свидетельствах современников	363
<i>В.Я. Петрухин</i>	
О фольклорных мотивах в ПВЛ	408
<i>Е.В. Пчелов</i>	
Происхождение древнерусских князей от Рюрика: устная традиция или летописная конструкция?	418

<i>Н.Е. Самохвалова</i>	
К вопросу о соотношении различных типов источников в «Географии» Страбона.....	434
<i>М.В. Скржинская</i>	
Записи устных преданий в рассказе Геродота о Скифии.....	442
<i>Л.В. Столярова, П.В. Белоусов</i>	
Джером Горсей о событиях мая — июня 1591 г. в Угличе и в Москве	461
<i>И.Е. Суриков</i>	
Классическая афинская демократия и устная историческая традиция.....	497
ПУБЛИКАЦИИ	
<i>Е.А. Мельникова</i>	
Новая скандинавская руническая надпись из собора св. Софии в Стамбуле.....	521
Прядь о гренландцах (<i>перевод с древнеисландского языка, предисловие и комментарий Е.А. Гуревич</i>).....	530
Житие Святого Эскиля (<i>перевод с латинского, предисловие и комментарии В.В. Рыбакова</i>).....	547
РЕЦЕНЗИЯ	564
<i>Г.В. Глазырина</i>	564
О взаимодействии устного и письменного способов коммуникации в культуре Средневековья	563
Список сокращений	582
Сведения об авторах	585

Русский Фонд Содействия Образованию и Науке

Университет Дмитрия Пожарского



**Информацию о других наших книгах:
аннотации, оглавления, отдельные главы,
фото обложек,
а также о книгах, готовящихся к изданию,
и о магазинах, в которых наши книги продаются,
Вы можете найти на сайте:**

www.s-and-e.ru

**При оптовых закупках возможны скидки,
с вопросами обращайтесь**

к директору издательства Андрею Гореву: andrey.gorev@bk.ru

Для заметок

Научное издание

Ответственный редактор тома *Г.В. Глазырина*

**Древнейшие государства Восточной Европы. 2011 год:
Устная традиция в письменном тексте**

Редактор *О.В. Гусакова*
Верстка *Н.А. Колгарёва*

Подписано в печать XX.XX.2013 г. Формат 60 × 90^{1/16}.
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 37 п. л. Тираж XX экз. Заказ №

Русский Фонд Содействия Образованию и Науке
Университет Дмитрия Пожарского
119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 13
www.s-and-e.ru

121099, Москва, Шубинский пер., д. 6
ППП «Типография “Наука”»

Очередной том ежегодника «Древнейшие государства Восточной Европы» посвящен отражению устной традиции в письменных исторических источниках античности и средневековья. Авторами предложены новые методы выявления и изучения тех свидетельств письменных памятников, которые базируются на исторической информации, передаваемой изустно. В статьях освещаются вопросы бытования устной традиции в Древней Руси и в связанных с нею иноэтничных обществах, выявляются параллели в традициях разных народов и демонстрируются новые подходы в исследовании устных источников древнерусского летописания, древнескандинавских памятников, сочинений арабских авторов и др. Исследования, включенные в данный том, существенно расширяют источниковую базу изучения ранних этапов истории народов Европы.

